ESPLORAZIONI
04

Collana diretta da
Giuseppina Cersosimo

Comitato scientifico
Patricia Adler
Mary Jo Deegan
Michael Hill
Carmelo Lombardo
Franco Martinelli
Domenico Scafoglio
Graham Scrambler
Laura Zanfrini

Blumer definiva l'Esplorazione:
"procedura flessibile, nella quale il ricercatore sceglie una linea
di ricerca o adotta nuove osservazioni, intraprende nuove direzioni
di indagine e riflessione precedentementenon comprese,
acquisendo maggiori informazioni"

Titolo originale
Gemeinschaft und Gesellschaft, Hans Buske, Darmstadt, 1935 (prima edizione 1887)
Tratto da
Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1979 (prima edizione in italiano 1963).

Traduzione di Giorgio Giordano.

Le parti selezionate corrispondono alle seguenti pagine dell'originale: 43-49; 51-54; 57; 62-69; 79-89; 95-98; 127-130; 149-150; 174-178; 202-207; 213-215; 229-230; 259; 271-274; 285-300.

Edizioni Kurumuny
Sede legale
Via Palermo 13 – 73021 Calimera (Le)
Sede operativa
Via San Pantaleo 12 – 73020 Martignano (Le)
Tel. e Fax 0832801577

www.kurumuny.it • info@kurumuny.it

ISBN 978-88-95161-29-7

In copertina: Laurence Stephen Lowry (1887-1976), Industrial Landscape (1950).

© Edizioni Kurumuny – 2009

FERDINAND TÖNNIES

Comunità e società

brani scelti

a cura di Gennaro Avallone

kurumuny

Indice

I
Introduzione. Comunità e società: un classico della sociologia
di Gennaro Avallone

1. Un classico della sociologia p. 11
2. Elementi biografici e caratteri del contesto storico p. 11
3. Alcune note generali sulla sociologia di Tönnies p. 16
4. Struttura generale e finalità conoscitive del testo p. 19
5. I caratteri dei concetti normali di comunità e società p. 28
6. Un classico che ha attraversato la storia della sociologia p. 35

Riferimenti bibliografici p. 39

II
Ferdinand Tönnies
Comunità e società
Libro Primo. Determinazione generale dei concetti principali
Introduzione: il tema

1. Relazioni tra volontà umane. Comunità e società nella lingua p. 47
2. Formazioni organiche e formazioni meccaniche p. 49

Teoria della comunità

3. Forme embrionali p. 53
4. La loro unità p. 55
5. Comunità di sangue, di luogo, di spirito. p. 56
La parentela, il vicinato, l'amicizia.
6. Volontà comunitaria. La comprensione. p. 57
Il diritto naturale. La lingua.
La lingua materna. La concordia
7. L'articolazione delle unità naturali p. 59
8. Possesso e godimento. p. 62
Il campo e la casa.
9. La tendenza generale. p. 62
Schema dello sviluppo
10. La città. Il mestiere come arte. p. 65
Arte e religione. La città e il commercio

Teoria della società

11. Il fondamento negativo. L'eguaglianza di valore. Il giudizio oggettivo p. 68
12. Il valore come qualità oggettiva. Le quantità di lavoro necessario p. 71
13. La merce come valore. Il valore come merce. Il denaro e il denaro cartaceo p. 74
14. La società borghese. Ognuno è un commerciante. La concorrenza generale. La società in senso morale p. 76
15. Il progresso della società. Il mercato mondiale: Il capitale p. 80

Libro Secondo. Volontà essenziale e volontà arbitraria
Le forme della volontà umana
1. Determinazione dei concetti p. 82
2. Rapporti con il pensiero p. 82
3. La volontà arbitraria. L'unità p. 83

Spiegazione dell'antitesi
4. Le forme della volontà arbitraria. L'uomo isolato. p. 86
5. I concetti normali e le loro deviazioni p. 87

Il significato empirico
6. Rapporti con la comunità e con la società p. 90
7. L'elemento maschile e l'elemento femminile p. 91

Libro terzo. Presupposti sociologici del diritto naturale
Definizioni e tesi
1. Stato sociale e contratto p. 95

Le forme della volontà associata: la collettività e lo stato
2. La consociazione e l'unione p. 97

Appendice. Risultati e prospettive
1. L'ordinamento. Il diritto. La morale p. 101
2. La dissoluzione p. 103
3. Popolo e stato p. 104
4. Tipi di convivenza reale p. 106
5. Il corrispettivo della comunità p. 109

6. Le ere p. 110
7. Le epoche delle ere p. 112
8. Dal comunismo al socialismo p. 113

I

Introduzione
Comunità e società: un classico della sociologia di Gennaro Avallone

1. Un classico della sociologia

Le opere dei sociologi classici propongono importanti riferimenti e stimoli culturali, che consistono in modelli non riducibili a teorie specifiche o ad ipotesi particolari, ma, piuttosto, utilizzabili per sviluppare ulteriori analisi e determinare influenze sul pensiero sociologico successivo (Mills 1960, ma 1963). Il testo *Gemeinschaft und Gesellschaft* presenta tali caratteristiche e, anche per questo motivo, può essere riproposto per assumere un approccio critico verso la realtà sociale contemporanea. Esso si inserisce nella tradizione sociologica soprattutto perché le principali categorie proposte sono state riprese continuamente nel corso del tempo, criticate, riviste, ridefinite, in ogni caso considerate come elementi analitici di riferimento, rendendo quella di Tönnies un'opera complessiva che può essere ritenuta, seppure in modo non unanime, parte del canone sociologico (Stafford 1994; Connell 1997).

Il lavoro di indagine filosofica e sociologica che Ferdinand Tönnies pubblicò nel 1887, all'età di 32 anni, ha rappresentato un punto di riferimento teorico costante non solo nella sua elaborazione, realizzata nei successivi cinquant'anni, ma anche in quella, più generale, della storia della sociologia in una molteplicità di contesti nazionali.

2. Elementi biografici e caratteri del contesto storico

Ferdinand Tönnies è nato il 26 Luglio 1855, vicino alla cittadina di Oldenswort, nella regione dello Schleswig-

Holstein, nel nord della Germania, ed è morto a Kiel, importante città per il commercio marittimo e sede del principale porto della flotta navale tedesca, l'11 Aprile 1936. La sua vita si è divisa tra il lavoro di analisi e ricerca sociale e di affermazione e sviluppo della sociologia, da un lato, e l'impegno politico e sociale, dall'altro.

I primi anni di vita si svolsero nella piccola cittadina di origine, in una famiglia borghese, con il padre impegnato come proprietario terriero e la madre legata ad una parentela di studiosi e membri del clero protestante. Durante gli anni della formazione accademica, Tönnies abbandonò il retroterra rurale per studiare in diverse università tedesche, tra le quali quella di Berlino, in cui ebbe come professore di filosofia Friedrich Paulsen. Questo periodo culminò nel conseguimento della laurea in filologia classica, presso l'Università di Tubinga, nel 1877. La sua formazione si approfondì subito dopo con gli studi condotti, su suggerimento dell'ormai amico Paulsen, in Inghilterra su Thomas Hobbes, del quale individuò, tra l'altro, alcuni manoscritti originali inediti. Nel 1881 Tönnies presentò all'Università di Kiel una prima elaborazione dell'opera *Comunità e società* per ottenere l'abilitazione all'insegnamento, ma riuscì a divenire, soltanto, *privatdozent* (insegnante esterno riconosciuto ma non retribuito dall'università).

Per motivi legati alla sua attività civile e politica, ritenuta vicina al Partito socialdemocratico e, quindi, in antitesi con il governo prussiano, il sociologo tedesco fu nominato professore solo nel 1909. Dal 1913 al 1916, insegnò economia politica all'Università di Kiel, che, nel 1921, gli riconobbe la carica di professore emerito. A Kiel rimase fino al 1933,

quando, con la conquista del potere politico da parte del Partito nazionalsocialista, gli fu sottratto il titolo di professore. Il Partito nazista lo allontanò, inoltre, nel medesimo anno, anche dalla carica di presidente della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, tenuta dalla fondazione nel 1909, attraverso la quale, insieme alla partecipazione al *Verein für Sozialpolitik* ed alla *Gesellschaft für Soziale Reform*, aveva fornito un contributo importante allo sviluppo anche sul piano organizzativo della sociologia in Germania.

La sua attività di studio ed azione pubblica si realizzò in un contesto storico caratterizzato da profonde trasformazioni. In questo periodo, Tönnies fu presente nell'azione politica, sia direttamente, attraverso, soprattutto, la costituzione della *Gesellschaft für ethische Kultur* (Mitzman 1971), in cui fu attivo il riferimento alla rilevanza delle relazioni comunitarie, sia mediante il sostegno alle azioni della classe lavoratrice, espresso, ad esempio, negli scritti e nelle affermazioni pubbliche in favore dello sciopero dei portuali di Amburgo del 1896-97.

Questo tipo di collocazione ne pregiudicò, tra l'altro, il percorso accademico, accentuandone la posizione eccentrica, nella prima parte della carriera, nei riguardi del mondo universitario. Ad esempio, quando l'ateneo di Kiel, nel 1893, indicò il suo nome per la promozione al ruolo di professore straordinario, egli rifiutò in quanto la proposta era subordinata ad accettare la richiesta, avanzata dal ministro della cultura Friedrich Althoff, di abbandonare la *Gesellschaft für ethische Kultur* (Lindenfeld 1988).

Tönnies prese parte al dibattito politico e giuridico più generale, intervenendo su una molteplicità di temi, relativi,

soprattutto, all'ordinamento giuridico ed all'organizzazione dello stato tedesco ed alla sua politica estera. Durante il conflitto del 1914-18, nella prima fase criticò la politica militarista degli anni precedenti e sostenne la ricerca della pace, ma, dagli inizi del 1916, si unì alla stragrande maggioranza degli intellettuali tedeschi favorevoli alla guerra ed alle relative finalità di espansione. In seguito, partecipò al dibattito costituzionale e politico intorno alla Repubblica di Weimar, contribuendo per l'ultima volta a una discussione pubblica, e prese più volte posizione contro l'affermazione nazista, decidendo, tra l'altro, di aderire, nel 1930, al Partito socialdemocratico.

La vicenda individuale ed intellettuale del sociologo tedesco si svolse, dunque, in stretto rapporto con i mutamenti in atto in Germania, la cui struttura politica, sociale e territoriale fu attraversata, dalla seconda metà dell'Ottocento ai primi anni del nuovo secolo, da una molteplicità di processi di diversa natura.

La dimensione politica fu interessata, in primo luogo, dal compimento del processo di unificazione nazionale guidato dalla Prussia del cancelliere Otto von Bismarck e, successivamente, da una rapida diffusione, pratica e ideologica, del militarismo e dall'affermazione del Partito Socialdemocratico, che divenne la maggiore forza organizzata del movimento operaio e del mondo di ispirazione socialista.

Dal punto di vista sociale ed economico, si registrò la moltiplicazione dei conflitti di classe, la repentina ed intensa crescita industriale e delle aree urbane (Weber 1899; Sheehan 1971) e l'inizio della politica di intervento statale

in campo sociale ed economico, sostenuta da Guglielmo I e, soprattutto, dal successore Guglielmo II (Corni, 1995). In particolare, si verificarono intensi incrementi della popolazione presente nelle aree urbane, in corrispondenza della diffusione del processo di industrializzazione e, conseguentemente, dell'occupazione operaia (Kollmann 1969). Questo insieme di processi si determinò, prevalentemente, negli ultimi venti anni dell'Ottocento e durante il primo decennio del nuovo secolo. Tra il 1871 ed il 1910, la popolazione tedesca aumentò del 58%, passando da 41 a circa 65 milioni di abitanti, e, nello stesso periodo, mentre il 40% dei residenti era rimasto a vivere in comunità con meno di duemila abitanti, una serie di città si ingrandì rapidamente. Ad esempio, la popolazione di Berlino raddoppiò, passando a circa due milioni di abitanti, quella di Amburgo triplicò quasi, divenendo pari a circa un milione di persone, e in città come Düsseldorf, Leipzig, Colonia, Francoforte e Kiel si verificarono tassi di crescita superiori al 300% (Vögele 1999).

Allo stesso tempo, la composizione socio-occupazionale cambiò in modo rilevante. Ad esempio, tra il 1895 ed il 1907, secondo i dati della *Statistik des Deutschen Reiches*, la percentuale di popolazione impegnata in agricoltura sul totale degli occupati si ridusse dal 36,1 al 27,3%, con una contrazione in valori assoluti da 6.393.000 a 5.880.000. Nel medesimo intervallo di tempo, invece, la percentuale di addetti all'industria ed all'artigianato passò dal 44,9 al 50,5%, con un incremento assoluto da 7.937.000 a 10.876.000.

Dagli inizi del nuovo secolo fino ai primi anni '30, la società tedesca attraversò ulteriori cambiamenti, caratterizza-

ti, in particolare, dalla partecipazione alla Prima guerra mondiale, con il sostegno della maggioranza del Partito socialdemocratico, e dalla manifestazione di una profonda crisi politica e sociale. Quest'ultima si espresse nei repentini cambiamenti politici successivi alla conclusione del conflitto bellico, rilevati, soprattutto, dalla proclamazione della repubblica nel 1918 e dalla sua successiva instabilità istituzionale; dalla sconfitta dei movimenti rivoluzionari esterni alla socialdemocrazia e dalla vittoria elettorale, nel 1932, del Partito nazionalsocialista. Con questo esito politico iniziò una nuova fase storica per la Germania e per l'intera Europa, con un'accelerazione che condusse al secondo conflitto mondiale, iniziato nel 1939 con l'invasione della Polonia da parte dell'esercito tedesco guidato da Adolf Hitler.

3. Alcune note generali sulla sociologia di Tönnies

Il contributo generale di Tönnies all'elaborazione sociologica è stato articolato in termini qualitativi e quantitativi, con centinaia di pubblicazioni, riconducibili ad una molteplicità di campi disciplinari e di tematiche. Questa ricchezza risulta evidente dai contributi bibliografici disponibili (Deflem 2001; Ricciardi 1997), e, più in generale, dal progetto di ricostruzione della sua opera completa che, in via di elaborazione dal 1998, prevede un insieme di 24 volumi, di cui una parte è stata già pubblicata a cura e a opera di alcuni membri della *Ferdinand Tönnies Gesellschaft*.

Nonostante questa mole di lavoro, il nome di Tönnies è rimasto ancorato, nella storia della sociologia, all'opera del

1887, che ha avuto, fino al 1935, otto edizioni. *Comunità e società* ha accompagnato l'intera vita intellettuale di Tönnies e ciò è accaduto prevalentemente perché essa ha rappresentato un momento fondativo nella sua elaborazione concettuale, che si è basata sulla necessità di individuare gli elementi definitori della sociologia pura, distinti da quelli propri della sociologia applicata e della sociologia empirica. Sin dall'inizio del suo lavoro di filosofo e sociologo, Tönnies fu mosso, infatti, dall'intenzione di delineare le categorie teoriche fondamentali per l'analisi dei rapporti umani e, pertanto, nel corso del tempo, giunse a dividere il lavoro sociologico in tre sfere distinte (Tönnies 1925).

Il riconoscimento della necessità di una specifica divisione del lavoro nell'ambito della sociologia è stato elemento centrale in tutta l'opera di Tönnies. Questa rilevanza, d'altronde, è stata riconosciuta immediatamente dai suoi contemporanei, come dimostrano, ad esempio, le presentazioni della sua proposta analitica realizzate negli Stati Uniti da Louis Wirth (1926) e, dopo la sua morte, da Rudolf Heberle (1937). Nella ripartizione proposta, la sociologia pura costituisce il campo di individuazione degli elementi analitici fondamentali della teoria sociale. Essa si occupa della costruzione sistematica di concetti normali, utili per la comprensione dei fenomeni sociali, coincidenti, in primo luogo, con le categorie di comunità e società. In questo senso, ai cultori della disciplina viene attribuito come "scopo fondamentale in quanto sociologi filosofici quello di dedurre […] un sistema della struttura sociale che possa contenere le differenti nozioni delle entità collettive nella loro reciproca dipendenza e connessione" (Tönnies 1905, 570).

La sociologia applicata, invece, è il campo di utilizzo dei concetti puri nell'analisi dei concreti processi storici e delle specifiche realtà sociali. Essa, di conseguenza, procede secondo un approccio deduttivo, in quanto cerca di indagare i caratteri degli oggetti storico-sociali osservati muovendo da categorie generali.

La sociologia empirica, infine, si caratterizza in quanto sociografia delle condizioni e dei fenomeni della vita associata e si realizza, pertanto, mediante un approccio induttivo, basato sulla raccolta di dati ed osservazioni su aspetti particolari della realtà sociale.

Seguendo tale riferimento generale, il principale impegno assunto esplicitamente da Tönnies fu quello di approfondire la dimensione pura, tornando, di conseguenza, più volte sulla definizione delle sue categorie costitutive. Questo impegno si realizzò con riferimento specifico ai concetti di comunità e società ed a quelli, correlati, di volontà essenziale e volontà arbitraria. Questo lavoro di costruzione teorica fu sostenuto, inoltre, da una molteplicità di altre analisi, tra le quali un'importanza rilevante va attribuita agli studi sul pensiero politico di Thomas Hobbes (Tönnies 1896) e, seppure in modo minore, a quelli sull'opera di Nietzsche (Tönnies 1897, ma 1998), Spinoza (Tönnies 1933, ma 1974) e Karl Marx (Tönnies 1921), ma anche ai lavori sullo stato e la sua costituzione (Ricciardi 1997), sul costume (Tönnies 1909) e sulla costruzione dell'opinione pubblica (Palmer 1938; Cartier 1979; Hardt e Splichal 2000).

4. Struttura generale e finalità conoscitive del testo

Comunità e Società manifesta la molteplicità degli interessi analitici e filosofici dello studioso tedesco. La ricchezza di questa articolazione non consente di ricondurne i contenuti ad una proposta esclusivamente di natura teorica, nonostante le indicazioni fornite dallo stesso autore nelle prefazioni scritte alle edizioni successive a quella del 1887. Il testo presenta una serie di riferimenti storici, empirici e propositivi, che travalicano i confini della sola costruzione teorica e metodologica. La molteplicità dei contenuti presentati attraversa le tre parti che compongono, con l'aggiunta di un'appendice, l'intero libro, di cui si presenta di seguito una selezione.

La prima sezione è dedicata alla determinazione generale dei concetti principali e, quindi, alla definizione delle due categorie fondamentali di comunità e società.

La seconda sezione si occupa di delineare i caratteri psicologici corrispondenti alle due forme di vita sociale individuate ed ha come oggetto lo studio di un'ulteriore antitesi, che riguarda la volontà essenziale, propria della vita comunitaria, e la volontà arbitraria, specifica della realtà societaria.

La terza parte, invece, si occupa dei presupposti del diritto naturale, indagando le differenze che interessano l'ordinamento giuridico nelle due distinte forme sociali. Essa evidenzia, in particolare, la dicotomia tra il diritto familiare, che ha una base naturale relativa alle connessioni interne alla famiglia ed alla tradizione, e il diritto delle obbligazioni, basato sul riferimento all'individuo ed alla razionalità del cal-

colo. Questa distinzione segue quella già delineata da Henry Maine (1861, ma 1998), relativamente ai cambiamenti storici alla base del diritto civile segnati dallo spostamento dalla centralità dello status a quella del contratto.

L'appendice, infine, si presenta come una sorta di sintesi dell'intero testo, per cui può essere utile soffermarsi a studiarla, anche se la sua comprensione richiede di avere già assunto l'insieme dei concetti e degli esempi storici ed empirici proposti nelle tre parti che la precedono.

La densità del volume comporta la necessità di operare delle selezioni in merito agli aspetti da porre in risalto per la sua sintetica presentazione. La strada scelta di seguito è quella di proporre alcune chiavi interpretative generali del testo, che tengano presente una parte delle principali interpretazioni dedicate ad esso, rinviando, per gli approfondimenti specifici, alle sezioni proposte, ma anche ad altre sue parti.

In via preliminare si evidenzia che Tönnies, nella sua analisi, sceglie di prestare attenzione esclusivamente ai rapporti di affermazione reciproca, escludendo l'attenzione agli elementi di conflitto. Questi ultimi, così come quelli del crimine e del suicidio, sono considerati appartenenti alla dimensione negativa delle relazioni sociali e, pertanto, sono interpretati come patologie. L'importanza di questi aspetti nell'analisi generale di Tönnies è, tuttavia, determinante, tanto che, ad esempio, secondo Werner Cahnman (1976), la patologia costituisce la terza categoria della sua composizione complessiva, in aggiunta a quelle di comunità e società.[1]

---

[1] A questi aspetti della vita sociale, il sociologo tedesco dedicò diverse inda-

Il libro può essere presentato individuando tre fondamentali percorsi di analisi, corrispondenti ad altrettante finalità generali, affrontati secondo un approccio metodologico costruito su più livelli. Questi obiettivi interessano, rispettivamente, l'individuazione di una prospettiva futura, basata sulla proposizione di un'alternativa di tipo comunitario all'organizzazione societaria vigente; la definizione generale dei due concetti di comunità e società e delle relative forme di volontà individuale, e, infine, la caratterizzazione storica di tali concetti, il cui ancoraggio empirico si fonda sul riferimento ad epoche distinte lungo il tempo.

Il primo aspetto si connette, nello specifico, ad un *intento normativo*. Il sociologo tedesco si pone di fronte alle trasformazioni sociali in atto interrogandosi sui processi che potrebbero favorire il superamento del loro potenziale distruttivo, attraverso la ricostruzione, con caratteri rinnovati, di legami di tipo comunitario. L'analisi di Tönnies, proponendosi, tra l'altro, come un'analisi ed una sociologia della crisi, è tesa ad individuare non le modalità di conservazione dell'ordine esistente, ma le possibilità di definizione di un assetto dai caratteri almeno parzialmente diversi, nel quale comprendere i tratti dell'agire di tipo comunitario.

In diverse parti del testo, il sociologo fa riferimento alla necessità di costruire un nuovo ordine di tipo comunitario. Questa ipotesi non coincide con la proposta di un ritorno

---

gini empiriche, con l'utilizzo di metodi e tecniche di natura statistica, ponendo attenzione, in particolare, ai fenomeni criminali (Deflem 1999) e del suicidio (Tönnies 1927).

nostalgico ad un passato mitico, anche se, più volte nel tempo Tönnies è stato considerato un esponente di una proposta teorica fondata sul rimpianto per il mondo pre-industriale e delle piccole comunità agricole, incapace, pertanto, di costruire una teoria della società o della comunità (Brint 2001). La prospettiva evidenziata si riferisce, piuttosto, a una realtà sociale da determinare, valida soprattutto per la classe lavoratrice, la cui aspirazione politica "sta, per il suo fine, fuori dell'ambito della società" (Tönnies, 1887, ma 1963, 277), sostenuta dal fatto che "l'essenza e le idee della comunità possono di nuovo ricevere alimento, e sviluppare una nuova cultura nell'ambito di quella che si estingue" (Tönnies 1887, ma 1963, 295). Per Tönnies, sebbene lo sviluppo storico della comunità tenda ad un'approssimazione alla società, la forza della comunità "persiste, sia pure attenuandosi, anche nell'era della società, e rimane la realtà della vita sociale" (Tönnies 1887, ma 1963, 297). Il riferimento ad una rinnovata affermazione della comunità è, coerentemente, presente più volte nel testo. Questa prospettiva si associa, contemporaneamente, all'indicazione relativa al superamento dell'individualismo per la ricostruzione di forme di vita comunitaria, così come è indicato, in modo esplicito o indiretto, in diversi sezioni del testo.[2]

Il riconoscimento del valore delle relazioni di tipo comunitario non si esprime, dunque, secondo gli orientamenti romantici di tipo reazionario o conservatore presenti in una parte considerevole della riflessione sociale e politica attiva

[2] Il riferimento diretto è a pagina 94 del presente testo, mentre altre indicazioni meno esplicite si ritrovano in altre parti del volume.

nell'Europa e nella Germania della seconda metà dell'Ottocento, coniugata soprattutto con l'affermazione degli orientamenti nazionalistici. Questo riconoscimento viene affermato, al contrario, in riferimento alle istanze di giustizia sociale evidenziate dalla classe lavoratrice e perseguendo l'obiettivo, in un'organizzazione societaria sempre più individualistica, di "scoprire come i solipsistici esseri umani potessero creare un ordine sociale attuabile e vivere insieme ad un certo grado di concordia e reciproca soddisfazione" (Harris 2001, x).

Questo aspetto della sua opera consente di evidenziarne in modo ulteriore la dimensione normativa, ma permette, al tempo stesso, di riconoscere in essa un approccio immaginativo, seppure radicato nell'analisi sociologica e politica della realtà storica e sociale (Adair-Toteff 1995; 1997; Tilman 2004).

In secondo luogo, nel testo di Tönnies si ritrova un *intento metodologico*, con l'individuazione dei concetti di comunità e società da considerare e, dunque, utilizzare come tipi normali. Questi ultimi sono definiti come "prodotti artificiali del pensiero, cioè mezzi destinati a rendere più facile la comprensione della realtà [...], che servono come comuni denominatori […], prodotti liberi e arbitrari del pensiero [che] si escludono reciprocamente" (Tönnies 1887, ma 1963, 175-176). I tipi normali non coincidono in modo assoluto con il concetto di tipo ideale elaborato da Max Weber, anche se è lo stesso Tönnies ad individuare una stretta somiglianza con esso, tanto da evidenziare, nella prefazione alla sesta e settima edizione dell'opera, la scelta di denominarli in modo da evitare frain-

---

[3] Le differenze e le similitudini tra i tipi normali ed i tipi ideali sono state

tendimenti con l'uso dell'aggettivo ideale.[3]

In quanto tipi normali, comunità e società, e le correlate categorie di volontà essenziale ed arbitraria, sono astrazioni concettuali, distinte dalla vita sociale reale e, soprattutto, sono categorie applicabili per l'analisi di ogni raggruppamento sociale. Secondo la linea di lavoro indicata, le forme di relazione sociale e di volontà individuate sono esclusivamente concetti astratti, oggetti privilegiati della sociologia pura, e, di conseguenza, privi di specifici riferimenti concreti. Ciò vuol dire che, ad esempio, "nelle forme della volontà essenziale non si deve pensare anche qualche elemento di volontà arbitraria" (Tönnies, 1887, ma 1963, 176) e, viceversa, per la volontà arbitraria verso quella essenziale. L'assunzione di questi concetti in senso empirico evidenzia, invece, che nella realtà storica non si individuano tipi puri né assoluti, ma le due volontà coesistono, seppure in un rapporto asimetrico, per cui è lo stesso sociologo tedesco ad evidenziare che "l'essenza di comunità e società attraversa ogni tipo di legame" (Tönnies 1931, ma 2007, 112).

Tönnies, d'altronde, ha invitato esplicitamente a distinguere gli usi teorici da quelli empirici delle categorie fondamentali. Ad esempio, nel caso della volontà arbitraria e del pensiero razionale, egli riconosce che "agiscono come

---

oggetto di un dibattito che ha interessato, in modo più generale, la definizione dei rapporti tra l'opera di Tönnies e quella di Weber e la collocazione del primo nelle origini e nella storia della sociologia tedesca. Per un riferimento agli aspetti metodologici di tale relazione si rinvia ai contributi, tra gli altri, di Ammassari (1988), Bond (1988) e Pollini (1988).

un 'solvente': la dissoluzione non può mai essere assolutamente completa in realtà, ma essa deve essere concettualizzata attraverso la sua ininterrotta tendenza verso il completamento" (Tönnies 1926, ma 1974, 174).

In questa dimensione metodologica, propria della sociologia pura, la relazione tra comunità e società non va confusa con il percorso storico che ha interessato la crisi ed il declino delle civiltà contadine e l'ascesa della società industriale. La comunità non coincide con la realtà rurale, così come la società non corrisponde con il mondo industriale. Comunità e società sono, in questo senso, due categorie delineate in modo astratto, costruite su un piano esclusivamente logico, che, solo al livello della sociologia applicata, si possono confrontare con le concrete relazioni sociali storicamente definite. Ciò non vuol dire che si nega la relazione e l'origine storica di queste categorie, ma se ne pone in risalto la definizione teorica pura, che non consente, pertanto, di considerarle come l'espressione di un prima e di un dopo, come la sintesi concettuale di due epoche differenti. Nelle intenzioni esplicite di Tönnies, comunità e società, e i rispettivi tipi di volontà, non sono, in altri termini, evidenze storiche. Esse sono da considerare e utilizzare sociologicamente in quanto categorie che individuano specifici rapporti sociali e tratti psicologici, contrassegnati da caratteri distinti e, in modo coerente con una costruzione idealtipica, contrapposti tra loro.

In realtà, durante la lettura del testo si ritrovano diverse parti nelle quali i concetti stabiliti teoricamente sono individuati in modo empirico, attraverso esempi che pongono in evidenza il terzo obiettivo riconoscibile nell'opera di

Tönnies, relativo al suo *intento ricostruttivo*. Le forme di relazione di tipo comunitario e societario sono presentate, infatti, nel loro avvicendamento. Esse risultano espressione di un processo di mutamento che, interpretato mediante l'assunzione del presente come punto di partenza storico, pone in risalto il modo in cui si sono determinati l'affermazione della società ed il declino della comunità, almeno nei suoi caratteri pre-moderni (Cahnman 1968).[4]

In questo processo la centralità teorica e storica è riconosciuta, in primo luogo, al mutamento delle forme di volontà, la cui rilevanza è esplicitamente evidenziata dallo stesso studioso in più di uno scritto, riconoscendo che, nell'elaborazione di *Comunità e società*, "il problema era stato studiare più da vicino la volontà sociale umana" (Tönnies 1926, ma 1974, 174).

Il sociologo tedesco, nonostante la scelta di collocarsi ad un livello di astrazione puro, cercando di delineare i concetti fondamentali della riflessione sociologica, non riuscì ad evitare di confrontarsi con l'organizzazione societaria in cui viveva, con il suo passato, personale e collettivo, e con le tendenze future che in essa si potevano intravedere. Le condizioni storiche generali della Germania dell'epoca ed i

---

[4] Un'interpretazione opposta è stata fornita dell'opera di Tönnies, secondo cui essa si propone di indicare, in modo simile all'analisi di Charles Horton Cooley (1909), un'alternativa ai caratteri della società nello spirito proprio della comunità, riconoscendo che le norme societarie sarebbero fondate su quelle comunitarie ed attribuendo a queste ultime, di conseguenza, un primato. Per questo tipo di interpretazione si può vedere, ad esempio, Shils (1957).

fenomeni politici, economici e sociali che la attraversavano contribuirono a determinare non solo gli interessi di studio di Tönnies, ma anche i contenuti dell'analisi da lui proposta. La dichiarazione dell'obiettivo di costruire una sociologia pura non riuscì a sfuggire al confronto con la realtà sociale complessiva, determinando, nella concreta attività di studio, un intreccio tra i contenuti interni all'elaborazione analitica e gli elementi sociali ad essa esterni.

Il testo in esame si presenta, dunque, come un contributo di sociologia pura, ma, al tempo stesso, prende in considerazione casi storici e assetti dell'organizzazione sociale contemporanea a Tönnies, che ne articolano i contenuti, richiedendo, nel lavoro di interpretazione, un'attenzione particolare, volta a non comprimere i differenti livelli di lettura proposti da quest'opera.

Comunità e società non sono solo due concetti normali, ma individuano anche due distinte età storiche, come lo stesso autore riconosce scrivendo che "nei grandi processi storici di sviluppo culturale si contrappongono due età – un'età della società segue un'età della comunità. Questa è definita dalla volontà sociale come concordia, costume e religione; quella è definita dalla volontà sociale come convenzione, politica, opinione pubblica" (Tönnies 1887, ma 1963, 295). Questi concetti, osservati lungo l'asse del tempo, sono espressione, pertanto, di un processo di mutamento che dall'era della comunità ha teso a farsi società, senza annullare, tuttavia, gli elementi di comunità e le prospettive future ad essi connesse. I concetti normali costruiti da Tönnies hanno un fondamento logico, ma anche un ancoraggio storico, attraverso cui si individuano epoche distinte, caratterizzate

dalla prevalenza della comunità o della società.

5. I caratteri dei concetti normali di comunità e società

La forza dei processi di mutamento storico e sociale ha influenzato l'opera di Tönnies, soprattutto per gli aspetti di carattere normativo e ricostruttivo. Definizioni concettuali e dimensioni storico-sociali si intersecano, dunque, nel suo lavoro, anche se, secondo alcune interpretazioni, questo intreccio costituirebbe un tratto di ambiguità metodologica e di incertezza teorica, che renderebbe poco evidente la distinzione degli elementi di sociologia pura da quelli di sociologia applicata (Scaglia 1988a; Jonas 1968, ma 1970). Per altre letture, invece, non si ravvisa nessuna intersecazione né confusione, in quanto gli intenti sono considerati estremamente chiari, individuano la prevalenza di quelli di natura esclusivamente metodologica (Cahnman 1976), come lo stesso Tönnies ripete nelle diverse prefazioni alla sua opera, o di quelli di tipo ricostruttivo (Nisbet 1966, ma 1977).

Ciò che si afferma nel testo di Tönnies è, in realtà, il fatto che le categorie di comunità e società si connettono, logicamente ma anche storicamente, a specifici caratteri psicologici e ordinamenti giuridici, articolando, pertanto, un insieme eterogeneo di diversi livelli di analisi.

Di seguito, seppure in modo necessariamente schematico, si presentano i contenuti distinti attribuiti alla comunità ed alla società con riferimento alle principali dimensioni individuate nel testo. Si pongono in risalto le corrispondenze evidenziate da Tönnies tra le forme di convivenza, associate a determinati tipi di legami, e specifici aspetti della vita sociale, relativi al tipo di volontà, al soggetto collettivo, alla natura dell'occupazione ed ai tipi di ordinamento spirituale e normativo prevalenti.

In particolare, alla comunità, così come alla società, sono connesse tre diverse forme di convivenza. Nel primo caso, si distingue tra l'abitazione, il villaggio e la città. Nel caso della società, si verificano le forme di convivenza della vita metropolitana, nazionale e cosmopolita.

All'abitazione corrisponde la volontà sociale fondata sulla concordia, il cui soggetto è il popolo, occupato, prevalentemente, nell'economia domestica, orientato al piacere e governato da un principio normativo basato sulla comprensione.

La vita di villaggio si basa sul costume condiviso dalla collettività, occupata, prevalentemente, in attività agricole, spiritualmente motivata dalle abitudini e volta alla cooperazione.

La vita di città di tipo comunitario, infine, è realizzata da volontà che si muovono in accordo con la religione, organizzate in una chiesa e dedite a praticare l'economia, nelle sue manifestazioni di artigianato, come un compimento artistico, sostenuto dalla fiducia nell'insegnamento e nelle opere realizzate.

Le forme di convivenza di tipo societario si estrinsecano, in primo luogo, nella vita metropolitana, la cui volontà sociale si manifesta nella convenzione realizzata nella società in generale, impegnata, prevalentemente, nel commercio e governata dalle deliberazioni e dagli ordinamenti del contratto.

A questa segue la vita nazionale, caratterizzata dalla volontà politica, in cui il soggetto principale è lo stato, l'occupazione principale è l'industria e l'ordinamento è fondato su decisioni razionali e statuizioni.

Infine, si pone la vita cosmopolitica, la cui volontà si costruisce e manifesta nell'opinione pubblica, il cui soggetto è la repubblica dei dotti, organizzata dai concetti della scienza e delle sue diverse dottrine.

In sintesi, la comunità si caratterizza per il consenso delle volontà, definite come essenziali, ed è qualificata dalla concordia e dalla comprensione, mentre, nelle sue forme più ampie, si esprime nel costume, considerato la vera sostanza della volontà comunitaria, condiviso da un popolo sedentario, e nella religione, che si realizza in quanto manifestazione della morale collettiva. Il suo ordinamento giuridico si fonda sul diritto naturale comune, che trova il proprio radicamento nella famiglia, nel rapporto con la terra e nel costume.

Nella società, al contrario, l'ordinamento della convivenza è fondato sulle singole volontà arbitrarie separate, riunite insieme e rese consenzienti mediante le disposizioni del contratto e le statuizioni e, al tempo stesso, dalla diffusione delle elaborazioni scientifiche e dell'agire razionale. Tale ordinamento si fonda sulla convenzione; deriva la sua garanzia dalla legislazione e dallo stato, superando, e comprendendo in un principio più astratto, la vigenza del costume, e trae la sua legittimazione sociale dall'opinione pubblica e dalla scienza, emancipandosi dalla religione.

Le differenze tra comunità e società si realizzano ad ogni livello, interessando, dal punto di vista teorico delle definizioni, principalmente le forme del legame sociale, della volontà individuale e del diritto. I caratteri opposti dei due diversi tipi di relazione sociale sono riassunti dallo stesso autore in modo efficace, ponendo in risalto i diversi fondamenti che interessano la comunità e la società, basati, rispettivamente, su una logica di legame ed unione, da un lato, e di separazione e tensione individualistica, dall'altro.

La comunità è un'unità pre-esistente alle singole volon-

tà. Per questo motivo, è un organismo vivente, definito da una base organica, posta in connessione, dunque, con l'intera realtà che lo determina.

I legami di comunità si distinguono in tre tipi, individuati con riferimento agli specifici motivi su cui si fonda la comune appartenenza. Quest'ultima si basa, infatti, su rapporti di sangue, nel caso della parentela e, specialmente, della relazione tra la madre ed il bambino;[5] su motivi di luogo, determinati nel villaggio ed in altre relazioni caratterizzate dalla prossimità spaziale, e, infine, su motivi di spirito, come nei casi dell'amicizia, ma anche della professione.

La volontà della comunità è, dunque, predeterminata nei riguardi di ogni singolo individuo e si basa sulla comprensione, la cui manifestazione concreta è tacita ed il cui contenuto è, di conseguenza, noto a tutti e ad ognuno, traducendosi silenziosamente, nell'articolazione delle unità naturali, in senso comune. La volontà essenziale, propria delle relazioni comunitarie, si qualifica, soprattutto, per il suo riferimento al passato, quindi alla tradizione, e per il suo carattere immediato, reale e naturale. Il soggetto della volontà essenziale è l'io, un'unità determinata al suo interno e, dunque, di natura organica. L'io del singolo membro è subordi-

---

[5] L'interpretazione del legame tra madre e figlio come rapporto di tipo unitario più profondo ed immediato e, dunque, come elemento originario della relazione comunitaria costituisce la premessa di un riconoscimento più ampio dei tratti tipici della donna rispetto a quelli dell'uomo, orientati verso la volontà essenziale e, pertanto, depositari della capacità di un "rapporto immediato con le cose" (Tönnies 1887, ma 1963, 192).

nato al rapporto di comunità, che costituisce un io superiore, generale espressione di una volontà durevole e concorde. Il singolo io si esprime in quello complessivo e si realizza come parte di un tutto, pertanto il pensiero di ognuno si ritrova contenuto nella volontà comune, subordinando ad essa la ragione. La volontà essenziale ha un carattere naturale, così come il diritto a cui essa è associata. Nella comunità, infatti, il diritto ha una base naturale e coincide con il diritto familiare, assumendo come riferimento spaziale un'unità collettiva, la famiglia, e non il singolo individuo, e come riferimento temporale il passato della tradizione.

La società è una formazione ideale e meccanica,[6] caratterizzata, in continuità con l'analisi di Thomas Hobbes, da un atteggiamento negativo presente tra i suoi membri, posti in un reciproco stato di tensione. Essa è interessata non da un tipo di unità o di volontà poste a priori, ma dalle pratiche e dalle logiche dello scambio e del calcolo. Lo scambio si generalizza e, con esso, la volontà dello scambio, determinando la società come un essere fittizio.

---

[6] È opportuno mettere in risalto che Tönnies attribuisce il carattere organico alla comunità e quello meccanico alla società, suscitando un confronto con Durkheim, per come il sociologo francese ha utilizzato queste definizioni per individuare i diversi tipi di solidarietà delle società pre-moderne e moderne. Il confronto si è originato sin dalla prefazione scritta da Durkheim (1899, ma 1972) al testo *Comunità e società*, cui fecero seguito note e recensioni dello stesso Tönnies. Questo dialogo a distanza è ricostruito in Cahnman (1973) e, parzialmente, in Aldous, Durkheim e Tönnies (1972) e Cahnman (1975).

A differenza di Karl Marx (1859 ma 1974; 1867-1894, ma 1972), che si concentra, in primo luogo, sulla produzione, per estendere, poi, la sua analisi al complessivo processo di circolazione, Tönnies pone attenzione, da un lato, allo scambio e, di conseguenza, ai tipi umani che esso privilegia e, dall'altro, al denaro, capace di consentirne la realizzazione. La moneta concretizza il concetto di valore, che, a sua volta, è il contenuto della volontà astratta. La società è tenuta insieme, dunque, da questo tipo di volontà, che diviene un punto di riferimento, seppure non vincolante, per ogni singola volontà arbitraria. Quest'ultima caratterizza la psicologia di ognuno dei membri della società, che, vivendo in un contesto qualificato dalla generalizzazione delle pratiche di scambio, tende a comportarsi come un commerciante.

L'attenzione dell'individuo societario non è orientata agli altri, che, anzi, sono visti come suoi possibili strumenti, ma è concentrata sul proprio interesse. In questo modo, le relazioni sociali sono sottoposte ad un processo di oggettivazione, accentuato dalla forza acquisita dalle cose, dalla prevalenza delle relazioni con gli oggetti più che con gli altri individui. Le singole volontà si orientano in base al calcolo e si muovono in un contesto di crescenti astrazioni, determinate dalla diffusione della scienza e dei processi di razionalizzazione e secolarizzazione.

La volontà arbitraria è ideale e artificiale proprio perché non anticipa il pensiero, ma è contenuta in esso, è un prodotto concettuale. Questo tipo di volontà è subordinato alla ragione, è una sua formazione, e si realizza in base al fine di volta in volta pensato. Quest'ultimo, in modo simile al concetto di agire razionale rispetto allo scopo, elabo-

rato da Max Weber (1922, ma 1999), è il punto di riferimento in base al quale l'azione viene indirizzata. La volontà della società si proietta verso l'obiettivo da raggiungere, si organizza in base a ciò che dovrà essere realizzato. Essa guarda al futuro, superando ogni riferimento alla tradizione, nei casi in cui quest'ultima alimenti condizioni di irrazionalità o mancata funzionalità. Questo tipo di volontà risponde al principio del raggiungimento del massimo utile con il minimo impiego di lavoro, attraverso la combinazione efficace dei mezzi disponibili. Essa realizza, pertanto, un principio meccanico, contrapposto all'attività organica propria della volontà essenziale.

Il medesimo carattere meccanico ed artificiale è attribuito al soggetto della volontà arbitraria, che coincide con la persona, in quanto unità separata dalle altre e connessa solo mediante un esplicito atto di volontà. Quest'ultimo è condensato nella deliberazione e nel contratto, attraverso cui si produce, ogni volta, una momentanea persona artificiale unitaria che realizza un patto. Il contratto fonda i legami societari ed è l'espressione della loro base giuridica, derivata dalla condizione di indipendenza dei singoli. Esso non si basa sulla fiducia, ma sul calcolo, e, soprattutto, sul carattere, singolo e indipendente, dei membri della società. L'ordinamento giuridico, che si esprime nel diritto delle obbligazioni, afferma e sancisce la possibilità di emancipazione dai vincoli comunitari. Al tempo stesso, però, la necessità di concordia, seppure artificiale, costruisce nuovi tipi di vincoli, definiti non solo dall'obbligo del rispetto dei patti, ma anche dai principi generali ai quali è sottoposta la volontà arbitraria mediante la statuizione e

l'azione dello stato, persona fittizia volta a garantire l'espressione del diritto naturale fondato sui contratti.

6. Un classico che ha attraversato la storia della sociologia

L'analisi di Tönnies si inserisce nel periodo di formazione e prima affermazione della sociologia in Europa e negli Stati Uniti. Essa affronta alcuni dei principali fenomeni sociali di fronte ai quali si trovarono le popolazioni e gli studiosi della seconda metà dell'Ottocento e dei primi decenni del secolo successivo. La sua articolazione si colloca, pertanto, in un periodo di grandi trasformazioni, che indussero gli intellettuali alla riflessione generale e, in particolare, alla fondazione definitiva della sociologia.

Una serie di filosofi e analisti sociali di periodi precedenti, alcuni dei quali indicati dall'autore in modo esplicito, influenzarono l'opera di Tönnies, la quale, a sua volta, svolse una funzione analoga verso opere successive. Furono rilevanti per l'opera di Tönnies, soprattutto, i nomi di Karl Marx, Sir Henry Sumner Maine e Otto Friedrich Von Gierke, ai quali, secondo la ricostruzione storica di Robert Nisbet (1966, ma 1977), è necessario aggiungere Numa Foustel de Coulanges. Tra i sociologi intervenuti in seguito si evidenzia, in primo luogo, Max Weber, che, in *Economia e società* (1922, ma 1999, 38), riprende esplicitamente le categorie di comunità e società per definirle in maniera maggiormente sistematica con riferimento al concetto di relazione sociale. Negli Stati Uniti, alcune influenze, così

come delle somiglianze, si possono ravvisare con riferimento a diversi studiosi (Cahnman 1977), tra i quali, tra gli altri, Robert Redfield (1947) e Louis Wirth (1938, ma 1998). A questi va aggiunto Talcott Parsons, che propose un commento all'opera di Tönnies già nel volume *La struttura dell'azione sociale* (Parsons 1937, ma 1987, 735-742) e, in modo particolare, prese in esame la dicotomia elaborata dal sociologo tedesco per la costruzione dello schema delle variabili strutturali (*pattern variables*) secondo cui gli individui si orientano nelle interazioni (Parsons 1951, ma 1996; Parsons e Bales 1953).

In una visione ancora più complessiva si può riconoscere che *Comunità e società*, in quanto manifestazione caratterizzante l'intera elaborazione di Tönnies, ha contribuito allo sviluppo non solo della sociologia generale, teorica ed empirica, ma anche alla costruzione di alcune discipline sociologiche speciali, tra cui, soprattutto, la sociologia del diritto, da un lato, e la sociologia urbana e rurale, dall'altro.

Nel primo caso, si fa riferimento al terzo libro del volume, relativo alle basi del diritto nelle due diverse forme sociali fondamentali. In questa parte di *Comunità e società* si esprime l'interesse più ampio di Tönnies per i temi dello stato e della riflessione politica (Treves 1963; 1987), ma anche il riconoscimento della centralità teorica delle dimensioni del diritto e dell'ordinamento giuridico, la cui origine si situa nella "connessione delle forme della vita (sociale) e della volontà (individuale)" (Tönnies 1887, ma 1963, 212), determinando una sintesi.

Nel secondo caso, ciò che si pone in risalto riguarda sia la rilevanza che hanno avuto le categorie di società e

comunità nella costruzione della sociologia urbana e di quella rurale a livello internazionale, in connessione stretta, tra l'altro, con l'area degli studi di comunità in ambito rurale ed urbano-metropolitano, sia le espressioni territoriali esplicitamente riconosciute da Tönnies dei diversi tipi di relazione sociale e volontà. Il sociologo tedesco pone in risalto, infatti, le connessioni verificabili, da una parte, tra realtà agricola e comunità, caratterizzate dal fatto che "la base della convivenza [...] è data dal suolo coltivato" (Tönnies 1887, ma 1963, 297), e, dall'altra parte, tra grande città e società, affermando che "la grande città è la forma di convivenza tipica della società in generale" (Tönnies 1887, ma 1963, 291), la cui massima espressione è la città mondiale.

L'analisi di Tönnies ha stimolato, direttamente, ma anche in modo indiretto, un ritorno frequente alle analisi sul rapporto tra i processi di urbanizzazione e la trasformazione dei legami di tipo comunitario, sollecitando ricerche e riflessioni in una molteplicità di contesti nazionali, e suggerendo, in particolare, interrogativi relativi alla possibilità della presenza di relazioni ed organizzazioni di comunità nelle città. A questi temi hanno fatto riferimento, nel corso del tempo, ad esempio, la Scuola sociologica di Chicago (Rauty 1999); le ricerche di una parte della successiva sociologia urbana americana (Rauty 1998), soprattutto con i lavori di Herbert Gans (1962) e Claude Fischer (1974); così come la sociologia urbana e rurale italiana, con gli studi di comunità e le analisi sui mutamenti sociali nelle campagne e nelle sub-aree urbane (Marselli 1962; Guidicini 1976; Barbano 1998).

I riferimenti esplicitamente diretti a *Comunità e società* costituiscono, evidentemente, solo una parte del modo in cui questa opera ha influito sulla storia della riflessione e della ricerca sociologica. Essa ha rappresentato – dopo la sua definitiva affermazione, avvenuta negli Stati Uniti ed in Europa solo dopo la fine della prima guerra mondiale e in Italia ancora in seguito[7] – un ambito obbligato di confronto per quanti si sono trovati a lavorare sui caratteri e sulle forme delle relazioni sociali. Si può parlare, in questo senso, di un'opera fondativa e, insieme, creatrice, capace di ispirare, seppure per antitesi critica, un rinnovamento delle categorie già elaborate e un'interpretazione inedita sia del mutamento storico in Occidente, sia del rapporto attivo tra relazioni comunitarie e societarie nelle realtà contemporanee.

---

[7]Per la ricezione della sua opera in Italia si può vedere, specificamente, il contributo di Scaglia (1988b), con riferimento sia ad alcuni suoi lavori pubblicati e recensiti in *La Rivista italiana di sociologia* agli inizi del Novecento, sia alle interpretazioni della sua opera principale in una parte della sociologia nazionale tra gli anni '60 ed '80.

Riferimenti bibliografici

Adair-Toteff C. (1995), "Ferdinand Tönnies: Utopian Visionary", *Sociological Theory*, 13 (1), 58-65

Aldous J., Durkheim E. e Tönnies F. (1972), "An Exchange between Durkheim and Tonnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous", *American Journal of Sociology*, 77 (6), 1191-1200

Ammassari P. (1988), "Tönnies e la Tradizione Tipologica", *Annali di sociologia*, 4-I, 297-307

Barbano F. (1998), *La sociologia Italiana. Storia, Temi e Problemi (1945-60)*, Carocci, Roma

Bond N. (1988), Ferdinand Tönnies e Max Weber, *Annali di sociologia*, 4-II, 73-96

Brint S. (2001), "Gemeinschaft Revisited: a Critique and Reconstruction of the Community Concept", *Sociological Theory*, 19 (1), 1-23

Cahnman W.J. (1968), "Toennies and Social Change", *Social Forces*, 47 (2), 136-144

Cahnman W.J. (a cura di) (1973), *Tönnies: a New Evaluation. Essays and Documents*, E.J. Brill, Leiden

Cahnman W.J. (1975), "Comment on Aldous and Cox", *American Journal of Sociology*, 80 (5), 1240-1241

Cahnman W.J. (1976), "Tönnies, Durkheim and Weber", *Social Science Information*, 15, 839-853

Cahnman W.J. (1977), "Toennies in America", *History and Theory*, 16(2), 147-167

Cartier J. (1979), "Ferdinand Tönnies and Robert Park on Public Opinion: a Comparison and Analysis", *Journal of Communication Inquiry*, 75 (4), 75-94

Connell R.W. (1997), "Why is Classical Theory Classical?", *American Journal of Sociology*, 102 (6), 1511-1557

Cooley C.H. (1963), *L'organizzazione Sociale*, Edizioni di

Comunità, Milano, [ed. or. 1909]

Corni G. (1995), *Storia della Germania. Dall'Unificazione alla Riunificazione, 1871-1990*, Il Saggiatore, Milano

Deflem M. (1999), "Ferdinand Tönnies on Crime and Society: an Unexplored Contribution to Criminological Sociology", *History of the Human Sciences*, 12 (3), 87-116

Deflem M. (2001), *Ferdinand Tönnies (1855-1936)*, in Craig E. (a cura di), *the Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londra

Durkheim E. (1972), "A Review of Ferdinand Tönnies's Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirischer Culturformen", *American Journal of Sociology*, 77 (6), 1193-1199 [ed. or. 1889]

Fischer C.S. (1974), "Toward a Subcultural Theory of Urbanism", *American Journal of Sociology*, 80 (6), 1219-1341

Gans H.J. (1962), *Urbanism and Suburbanism as Ways of Life: a Re-evaluation of Definitions*, in Rose A. (a cura di), *Human Behaviour and Social Processes. An Interactionist Approach*, Houghton Mifflin Co., Boston, 625-648.

Guidicini P. (1976), *Sociologia dei Quartieri Urbani. Analisi Dinamica di un'Ipotesi*, Franco Angeli, Milano

Hardt H. e Splichal S. (2000), *Ferdinand Tönnies on Public Opinion: Selections and analysis*, Rowman & Littlefield, New York e Oxford

Harris J. (2001), *General Introduction*, in Tönnies F., *Community and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge, IX-XXX

Heberle R. (1937), "The Sociology of Ferdinand Tönnies", *American Sociological Review*, 2 (1), 9-25

Jonas F. (1970), *Storia della sociologia*, Laterza, Bari [ed. or. 1868]

Kollmann W. (1969), "The Process of Urbanization in Germany at the Height of the Industrialization Period", *Journal of Contemporary History*, 4 (3), 59-76

Lindenfeld D. (1988), “Toennies, the Mandarins, and Materialism”, *German Studies Review*, 11 (1), 57-81

Maine H. S. (1998), *Diritto Antico*, Giuffrè, Milano [ed. or. 1861]

Marselli G. (1962), *Ricerche Sociali, Riforma Agraria e Sviluppo Comunitario*, in CNPDS-AISS (a cura di), *Sociologi e Centri di Potere. Relazione al V Congresso Mondiale di Sociologia di Washington*, Laterza, Bari, 179-223.

Marx K. (1974), *Per la Critica dell'Economia Politica*, Editori Riuniti, Roma [ed. or. 1859]

Marx K. (1972), *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma [ed. or. 1867-1894]

Mills W.C. (1963), *Introduzione: la Tradizione Classica*, in Mills W.C. (a cura di), *Immagini dell'Uomo. La Tradizione Classica della Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano, 7-30 ; [ed. or. 1960]

Mitzman A. (1971), “Tönnies and German Society, 1887-1914: from Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft”, *Journal of the History of Ideas*, 32 (4), 507-524

Nisbet R.A. (1977), *La Tradizione Sociologica*, La Nuova Italia, Firenze [ed. or. 1966]

Palmer P.A. (1938), “Ferdinand Tönnies's Theory of Public Opinion”, *The Public Opinion Quarterly*, 2 (4), 584-595

Parsons T. (1987), *La Struttura dell'Azione Sociale*, il Mulino, Bologna [ed. or. 1937]

Parsons T. (1996), *Il Sistema Sociale*, Edizioni di Comunità, Milano [ed. or. 1951]

Parsons T. e Bales R.F. (1953), *Working Papers in the Theory of Action*, The Free press, Glencoe

Pollini G. (1988), “I Tipi Normali di F. Tönnies e i Tipi Ideali di M. Weber: Sviluppi Ulteriori dell'Analisi Tipologica”, *Annali di Sociologia*, 4-II, 97-110

Rauty R. (1998), *Presentazione*, in Wirth L., *L'Urbanesimo Come Modo di Vita*, Armando, Roma, 7-56 ; [ed. or. 1938]

Rauty R. (a cura di) (1999), *Società e Metropoli. La Scuola Sociologica di Chicago*, Donzelli, Roma

Redfield R. (1947), "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, 52 (4), 293-308

Ricciardi M. (1997), *Ferdinand Tönnies Sociologo Hobbesiano. Concetti Politici e Scienza Sociale in Germania tra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna

Scaglia A. (1988a), "Alle Origini delle Ambivalenze del Concetto di Comunità. Complessità ed Ambiguità Metodologiche in Ferdinand Tönnies", *Annali di Sociologia*, 4-I, 277-285

Scaglia A. (1988b), "La Recezione di Ferdinand Tönnies in Italia", *Annali di Sociologia*, 4-II, 239-251

Sheehan J.J. (1971), "Liberalism and The city in Nineteenth-Century Germany", *Past and Present*, 51, 116-137

Shils E. (1957), "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory", *The British Journal of Sociology*, 8 (2), 130-145

Stafford W. (1994), "Ferdinand Tönnies: A Candidate for the Canon?", *Politics* 14 (1), 15-20

Tilman R. (2004), "Ferdinand Tönnies, Thorstein Veblen and Karl Marx: Form Community to Society and Back?", *European Journal of Economic Thought*, 11(4), 579-606

Tönnies F. (1963), *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano [ed. or. 1887]

Tönnies F. (1896), *Hobbes. Leben und Lehre*, Frommann, Stoccarda

Tönnies F. (1998), *Il culto di Nietzsche. Una critica*, Editori Riuniti, Roma [ed. or. 1897]

Tönnies F. (1905), "The Present Problems of Social Structure", *American Journal of Sociology*, 10 (5), 569-588

Tönnies F. (1909), *Die Sitte*, Rutten & Loening, Francoforte sul Meno.

Tönnies F. (1921), *Marx. Leben und Lehre*, Lichtenstein, Jena

Tönnies F. (1925), "Einteilung der Soziologie", *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, 79, 1-15

Tönnies F. (1974), *Development of Sociology in Germany in the Nineteenth century*, 121-182 in Tönnies F., *On Social Ideas and Ideologies*, Harper & Row, New York [ed. or. 1926]

Tönnies F. (1927), *Der selbstmord in Schleswig-Holstein. Holstein, Statistisch, Soziologische Studie*, Hirt, Breslau

Tönnies F. (2007), Comunità e Società, *La Società degli Individui*, 30, 100-122 [ed. or. 1931]

Tönnies F. (1974), *Hobbes and Spinoza*, in Tönnies F., *On Social Ideas and Ideologies*, Harper & Row, New York, 37-58; [ed. or. 1933]

Treves R. (1963), *Introduzione*, in Tönnies F., *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano, XIII-XXX.

Treves R. (1987), *Sociologia del Diritto. Origini, Ricerche, Problemi*, Einaudi, Torino

Vögele J. (1999), *Urban Mortality Change in England and Germany. 1870-1913*, Liverpool University Press, Liverpool

Weber A.F. (1899), *The Growth of Cities in the Nineteenth Century*, Macmillan Co., New York

Weber M. (1999), *Economia e Società*, *vol. I*, Edizioni di Comunità, Milano [ed. or. 1922]

Wirth L. (1926), "The Sociology of Ferdinand Tönnies", *American Journal of Sociology*, 32 (3), 412-422

Wirth L. (1998), *L'Urbanesimo Come Modo di Vita*, Armando, Roma [ed. or. 1938].

II

Ferdinand Tönnies
Comunità e società

Libro Primo
Determinazione generale dei concetti principali

Introduzione: il tema

1. Relazioni tra volontà umane. Comunità e società nella lingua

Le volontà umane si trovano tra loro in relazioni molteplici; ed ognuna di tali relazioni costituisce un'azione reciproca che, in quanto compiuta o data da una parte, viene subita o ricevuta dall'altra. Queste azioni sono però di natura tale che tendono alla conservazione o alla distruzione dell'altra volontà o dell'altro corpo – cioè sono affermative o negative. La presente teoria assumerà, quali oggetti della propria indagine, esclusivamente i rapporti di affermazione reciproca. Ognuno di tali rapporti rappresenta un'unità nella pluralità o una pluralità nell'unità. Esso consiste in incentivi, agevolazioni, prestazioni che si trasmettono da una parte e dall'altra, e che vengono considerati come espressioni delle volontà e delle loro forze. Il gruppo formato da questo rapporto positivo, concepito come essere o oggetto agente in maniera unitaria all'interno e all'esterno, può essere detto *associazione*. Il rapporto in sé, e quindi l'associazione, viene concepito o come vita reale e organica – e questa è l'essenza della *comunità* – o come formazione ideale e meccanica – e questo è il concetto della *società*.

Mediante il loro impiego risulterà chiaro che i termini

prescelti hanno una base nell'uso sinonimico della lingua tedesca. Ma finora la terminologia scientifica li ha di solito usati indifferentemente, scambiandoli a capriccio. Non saranno perciò inutili alcune osservazioni preliminari per dimostrare che si tratta di un'antitesi fondata.

Ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva (così scopriamo) viene intesa come vita in comunità; la società è invece il pubblico, è il mondo. In comunità con i suoi una persona si trova dalla nascita, legata ad essi nel bene e nel male, mentre si va in società come in terra straniera. Il giovane viene messo in guardia contro la cattiva società; ma parlare di «cattiva comunità» è contrario al senso della lingua. I giuristi possono bensì parlare della società domestica, se conoscono soltanto il concetto sociale di un'associazione; ma la comunità domestica, con i suoi infiniti effetti sull'anima umana, viene *sentita* da chiunque ne sia diventato partecipe. Così pure gli sposi sanno bene di entrare col matrimonio in una completa comunità di vita (*communio totius vitae*); una società di vita sarebbe una contraddizione in termini. Si sta insieme in società; ma nessuno può *tenere* comunità a un altro. Si viene ammessi nella comunità religiosa; le *società* religiose – così come le altre unioni che perseguono uno scopo qualsiasi – esistono soltanto per lo stato e per la teoria, che stanno al di fuori di esse. Comunità di lingua, di costume, di fede – ma società di profitto, di viaggio, delle scienze. Così sono importanti in modo particolare le società commerciali; anche se tra i soggetti può esistere una confidenza e una comunità, si può a stento parlare di una comunità commerciale – e addirittura ripugnante sarebbe formare l'espressione «comunità per azioni».

Esiste invece una comunità di possesso – dei campi, del bosco, del pascolo. La comunità dei beni tra coniugi non potrà essere denominata società dei beni.

Ne risultano così alcune differenze. Nel senso più generale, si parlerà di una comunità comprendente l'intera umanità, come vuole essere la Chiesa. Ma la società umana viene intesa come un puro coesistere di persone indipendenti l'una dall'altra. Quando perciò si parla, in tempi recenti, impiegandolo come concetto scientifico, di società nell'ambito di un paese, in antitesi allo stato, si propone un concetto che potrà essere accolto, ma che troverà la sua illustrazione soltanto nella più profonda contraddizione con le comunità del popolo. La comunità è antica, mentre la società è nuova, come cosa e come nome. […] Invece tutte le lodi della vita di campagna hanno sempre messo in evidenza che qui la comunità tra gli uomini è più forte e più viva: la comunità è la convivenza durevole e genuina, la società è soltanto una convivenza passeggera e apparente. È quindi coerente che la comunità debba essere intesa come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico.

2. Formazioni organiche e formazioni meccaniche

Tutto il reale è organico, in quanto può essere pensato solamente in connessione con l'intera realtà che determina la sua natura e i suoi movimenti. Così l'attrazione, nelle sue molteplici manifestazioni, fa dell'universo accessibile alla nostra conoscenza un tutto, la cui azione si esprime nei movimenti mediante i quali due corpi mutano la loro posi-

zione reciproca. Ma per la percezione e per la considerazione scientifica fondata su di essa un tutto deve essere delimitato, per poter agire, e ognuna di queste totalità viene scoperta come composta di totalità più piccole, che hanno una certa direzione e una certa velocità di movimento in rapporto reciproco; mentre l'attrazione o rimane inesplicata (come azione a distanza), o viene pensata come azione meccanica (mediante contatto esterno), anche se procedente in maniera ignota. In questo senso – com'è noto – le masse corporee si suddividono in molecole omogenee, che si attraggono con energia maggiore o minore, ed i cui stati di aggregazione sono i corpi; le molecole vengono divise in atomi (chimici) eterogenei, la cui diseguaglianza dovrà essere spiegata da una ulteriore analisi come dipendente da disposizioni diverse di parti atomiche eguali. Tuttavia la meccanica pura pone soltanto centri di forza senza dimensioni come soggetti delle azioni e reazioni reali – il cui concetto è assai vicino a quello degli atomi metafisici. Viene così esclusa ogni perturbazione del calcolo derivante dai movimenti o dalle tendenze di movimento delle parti. Ma per l'applicazione le molecole fisiche, in rapporto allo stesso corpo – come loro sistema – servono in maniera altrettanto appropriata quali portatrici di forza, cioè come materia senz'altro, dato che esse vengono considerate di grandezza eguale e indipendentemente dalla loro possibile divisione. Tutte le masse reali sono comparabili come pesi, e vengono espresse come quantità di una stessa materia determinata, in quanto le loro parti sono concepite come poste in uno stato di aggregazione assolutamente stabile. In ogni caso l'unità che viene rappresenta-

ta come soggetto di un movimento o come parte integrante di un tutto (cioè di un'unità superiore) è il prodotto di una finzione scientificamente necessaria. In senso rigoroso soltanto le unità ultime, gli atomi metafisici, possono essere considerate come suoi rappresentanti adeguati – qualcosa che è un nulla, o un nulla che è qualcosa; e non si deve tuttavia dimenticare il significato puramente relativo di tutte le rappresentazioni di grandezza. In verità, però, al di fuori di queste particelle componibili e componentisi di una materia concepita come morta, esistono – anche se come un'anomalia per la considerazione meccanica – corpi che con la loro intera esistenza appaiono come totalità naturali e che, in quanto totalità, hanno movimento e azioni in relazione alle loro parti: essi sono i corpi organici. A questi apparteniamo noi stessi, esseri umani che ci cimentiamo nel conoscere; ognuno di noi ha, oltre alla conoscenza mediata di tutti i corpi possibili, una conoscenza immediata del proprio. Mediante deduzioni inevitabili noi apprendiamo che ad ogni corpo vivente è congiunta una vita psichica, in virtù della quale esso esiste in sé e per sé, nello stesso modo che sappiamo essere vero di noi stessi. Ma l'osservazione oggettiva insegna in modo non meno chiaro che qui è dato un tutto che non è composto dalle parti ma che le fa dipendere da sé e le condiziona; e che quindi esso stesso come tutto, e di conseguenza come forma, è reale e sostanziale. La forza umana ha soltanto il potere di ricavare entità inorganiche da materie organiche, dividendole e ricongiungendole. In questo modo gli oggetti vengono anche composti a unità mediante operazioni scientifiche, e lo sono nei concetti. L'intuizione ingenua e

la fantasia artistica, la fede popolare e la poesia ispirata danno forma vivente ai fenomeni; l'attività artificiale, cioè l'immaginare, è comune alla scienza. Ma essa trasforma anche il vivente in morto, per afferrare i suoi rapporti e le sue connessioni; essa traduce tutti gli stati e le forze in movimenti, rappresenta tutti i movimenti come quantità di lavoro eseguito, cioè di forza di lavoro o energia erogata, allo scopo di comprendere tutti i processi come omogenei e commisurarli come scambiabili l'uno con l'altro nella stessa maniera. Ciò è vero nello stesso modo in cui sono vere le supposte unità, ed è illimitato il campo della possibilità del pensabile: viene così raggiunto lo scopo del comprendere, nonché gli altri scopi per i quali questo diventa utile. Ma le tendenze e le necessità del divenire e del trapassare organico non possono venir comprese con mezzi meccanici. Qui il concetto stesso è una realtà vivente, mutevole e in sviluppo, in quanto idea dell'essenza individuale. Quando qui interviene la scienza, essa muta la sua natura propria, trasformandosi da considerazione discorsiva e razionale in considerazione intuitiva e dialettica – e questo è il filosofare. Ma la presente trattazione non dovrà occuparsi di generi e specie, vale a dire – in riferimento agli esseri umani – di razza, popolo e stirpe come unità *biologiche*. Ci sta piuttosto dinanzi agli occhi il senso *sociologico* secondo il quale i rapporti e le associazioni umane vengono concepiti come viventi o, al contrario, come puri prodotti artificiali, e questo senso trova corrispondenza e analogia nella teoria della volontà individuale. […]

Teoria della comunità

3. Forme embrionali

La teoria della comunità muove – in conformità alle determinazioni poste in luce – dalla premessa della perfetta unità delle volontà umane come stato originario o naturale, che si è conservato nonostante e attraverso la separazione empirica, atteggiandosi in forme molteplici secondo la natura necessaria e data dei rapporti tra individui *diversamente condizionati.* La radice generale di questi rapporti è la connessione della vita vegetativa mediante la nascita – cioè il fatto che le volontà umane, in quanto corrispondenti ognuna a una costituzione corporea, sono e restano congiunte tra loro dalla discendenza e dal sesso, oppure lo diventano necessariamente. E questa congiunzione si presenta nel modo più energico come affermazione reciproca immediata in tre specie di rapporti: 1) nel rapporto tra madre e bambino; 2) nel rapporto tra uomo e donna come coniugi, prendendo questo concetto nel senso naturale o più generalmente animale; 3) tra coloro che si riconoscono come fratelli e sorelle, o almeno come figli della stessa madre. Se in ogni rapporto tra persone della stessa stirpe si può ravvisare l'embrione di una comunità o la tendenza e la forza – fondata sulle volontà – protesa verso di essa, questi tre rapporti sono in tal senso gli embrioni più forti o più capaci di sviluppo. Ognuno lo è però in modo particolare.

a) Il rapporto materno è quello più profondamente fondato sul puro istinto o diletto – e qui è poi quasi palpabi-

le la transizione da una congiunzione anche fisica a una congiunzione puramente spirituale, la quale tanto più rinvia a quella quanto più è vicina alla sua origine. Questo rapporto implica una lunga durata, poiché alla madre spetta il compito del nutrimento, della protezione e della guida del nato fino a che egli non sia capace di nutrirsi, proteggersi e guidarsi da sé. Nello stesso tempo, però, in questa progressione esso perde in necessità, e rende la separazione più probabile – anche se questa tendenza può venire soppressa o frenata da altre, vale a dire dall'assuefazione reciproca e dal ricordo delle gioie che i due termini si sono reciprocamente procurate, soprattutto dalla gratitudine del figlio per le cure e le premure materne. […]

b) L'istinto sessuale non rende necessaria una qualsiasi convivenza durevole. Inoltre, all'inizio esso non conduce tanto facilmente a un rapporto reciproco, quanto piuttosto reca ad un'unilaterale soggezione della donna che, più debole per natura, può essere ridotta a oggetto di un semplice possesso o alla schiavitù. Perciò il rapporto tra coniugi – quando viene considerato indipendentemente dalla parentela di stirpe e da tutte le forze sociali fondate su di essa – deve essere sorretto principalmente dall'assuefazione reciproca, per atteggiarsi come rapporto durevole e di affermazione reciproca. […]

c) Tra fratelli e sorelle non sussiste un diletto così originario e istintivo e una conoscenza reciproca così naturale come tra madre e figlio, o tra esseri imparentati di sesso diverso. È vero che quest'ultimo rapporto può coincidere con quello fraterno, e vi sono molti motivi di ritenere che questo caso si sia verificato frequentemente presso alcune

tribù in un'epoca primitiva dell'umanità; anche se a questo proposito va ricordato che, laddove – e precisamente finché – la discendenza viene computata esclusivamente secondo la linea materna, il nome e il sentimento della fratellanza si trova esteso agli stessi gradi della parentela tra cugini, in modo così generale che il senso ristretto, al pari che in molti altri casi, appartiene soltanto a una concezione più tarda. Tuttavia uno sviluppo uniforme presso i principali gruppi di popoli conduce piuttosto alla decisa incompatibilità tra matrimonio e fratellanza, e, più tardi (nella pratica esogamica), se non tra matrimonio e parentela di sangue, certo tra matrimonio e parentela di *clan*. È così che l'amore fraterno può essere assunto come la più umana relazione tra esseri umani, seppure ancora completamente fondata sulla parentela di sangue. […]

4. La loro unità

Alcune altre relazioni più lontane si riallacciano a queste forme più primitive e prossime. Esse trovano la loro unità e perfezione nel rapporto tra padre e figli. Simile al rapporto della prima specie sotto l'aspetto più significativo, cioè per la costituzione della base organica (che tiene qui l'essere ragionevole congiunto con i rampolli del proprio corpo), esso ne diverge per la natura molto più debole dell'istinto, per accostarsi a quello tra marito e moglie, venendo perciò anche più facilmente sentito come una pura potestà coercitiva su persone soggette. Mentre però l'inclinazione del marito, per la durata piuttosto che per l'inten-

sità, è più tenue di quella materna, quella del padre si differenzia da questa piuttosto nel senso opposto. E perciò, quando è presente in un certo grado, essa è simile, per la sua natura mentale, all'amore fraterno; da questo rapporto essa si distacca tuttavia nettamente per la diseguaglianza della natura (specialmente dell'età) e delle forze – la quale qui abbraccia ancora completamente quella dello spirito. Così la paternità fonda nella forma più pura l'idea del potere nel senso comunitario – la quale significa non già uso e disposizione a vantaggio del detentore del potere, ma educazione e insegnamento come completamento della procreazione; comunicazione dalla pienezza della propria vita, che può essere corrisposta soltanto in misura gradualmente maggiore dai figli che crescono, fondando così un rapporto realmente reciproco. Qui il figlio primogenito ha la preferenza naturale. Egli è il più vicino al padre e si inserisce nel posto che la vecchiaia rende libero. […]

5. Comunità di sangue, di luogo, di spirito. La parentela, il vicinato, l'amicizia

La comunità di sangue in quanto unità dell'essenza si sviluppa e si differenzia nella comunità di luogo, che ha la sua espressione immediata nella coabitazione; e questa, a sua volta, nella comunità di spirito, come semplice cooperare e disporre nella stessa direzione, nello stesso senso. La comunità di luogo può essere concepita come connessione della vita animale, mentre la comunità di spirito può essere intesa come connessione della vita mentale, e cioè

– nel suo collegamento con le precedenti – come la forma propriamente umana e più elevata di comunità. Come alla prima forma è regolarmente legata una relazione e partecipazione comune – cioè la proprietà degli esseri umani stessi – così lo stesso avviene con l'altra forma di rapporto relativamente a luoghi considerati sacri o alle divinità onorate. Tutte e tre le specie di comunità sono interdipendenti nella misura più stretta, nello spazio come nel tempo, e perciò in tutti i singoli fenomeni di tal genere e nel loro sviluppo, come in generale nella civiltà umana e nella sua storia. Ovunque gli esseri umani sono legati reciprocamente in modo organico dalle loro volontà e si affermano l'uno di fronte all'altro, là esiste una comunità dell'una o dell'altra specie, in quanto la specie precedente implica quella successiva, oppure questa è pervenuta ad una relativa indipendenza da quella. Si possono così considerare parallelamente come denominazioni affatto comprensibili di queste loro forme originarie: 1) la parentela, 2) il vicinato, 3) l'amicizia. […]

6. Volontà comunitaria. La comprensione. Il diritto naturale. La lingua. La lingua materna. La concordia

Ciò che si deve intendere per comprensione (*consensus*) è un modo di sentire comune e reciproco, associativo, che costituisce la volontà propria di una comunità. Essa rappresenta la particolare forza e simpatia sociale che tiene insieme gli uomini come membri di un tutto. E siccome ogni stimolo nell'uomo è congiunto con la ragione, e presuppone la disposizione della lingua, essa può venire con-

cepita anche come il senso e la ragione di tale rapporto. Tra genitore e figlio, ad esempio, essa è presente soltanto nella misura in cui il figlio viene concepito come dotato di lingua e di volontà ragionevole. Ciò si può anche esprimere dicendo che tutto ciò che è conforme al senso di un rapporto comunitario, che ha un senso in esso e per esso, è il suo, diritto; esso viene cioè osservato come la volontà vera e propria ed essenziale dei vari associati. Di conseguenza, in quanto risponde alla loro vera natura e alle loro forze che godimento e lavoro siano diversi, e specialmente che a una parte spetti la prestazione e all'altra l'obbedienza, ciò costituisce un diritto naturale, come ordinamento della convivenza che assegna ad ogni volontà il suo campo o la sua funzione, un insieme di doveri e di diritti. La comprensione riposa quindi su un'intima conoscenza reciproca, in quanto questa è condizionata – e a sua volta la stimola – dalla partecipazione immediata di un essere alla vita dell'altro, dall'inclinazione alla simpatia nella gioia e nel dolore. […] In realtà proprio nella prossimità e mescolanza di sangue si presenta nel modo più immediato l'unità, e di conseguenza la possibilità di una comunità tra volontà umane; poi ciò avviene inoltre nella vicinanza spaziale, e finalmente – per gli esseri umani – anche nella vicinanza spirituale. In questa gradazione si debbono perciò ricercare le radici di tutte le forme di comprensione. Pertanto, possiamo così formulare le leggi fondamentali della comunità:

1) parenti e coniugi si amano o si assuefanno facilmente l'uno all'altro: parlano e pensano spesso e volentieri gli uni con gli altri e gli uni agli altri – e qualcosa di simile vale per i vicini e per gli altri amici;

2) tra coloro che si amano, e così via, esiste comprensione;

3) coloro che amano e si comprendono rimangono e vivono insieme, e ordinano la loro vita comune.

Si può chiamare concordia o spirito di famiglia (*concordia*, in quanto associazione e unità di cuore) una forma complessiva della volontà comunitaria determinante che è diventata così naturale come la lingua stessa, e che quindi riunisce in sé una molteplicità di comprensioni e ne fornisce la misura mediante proprie norme. Comprensione e concordia sono dunque una medesima cosa – cioè volontà comunitaria nelle sue forme elementari, considerata come comprensione nelle sue relazioni e nei suoi effetti singoli, come concordia nella sua forza e natura complessiva.

7. L'articolazione delle unità naturali

La comprensione è dunque l'espressione più semplice dell'essenza interna e della verità di ogni genuina convivenza, coabitazione e cooperazione, e quindi – nel suo primo e più generale significato – della vita domestica. E siccome il nucleo di questa è rappresentato dall'associazione e dall'unità di uomo e donna per la procreazione ed educazione di discendenti, specialmente il matrimonio come rapporto durevole ha questo senso naturale. L'accordo tacito – come possiamo anche chiamarlo – sui doveri e sui diritti, sul bene e sul male, può ben essere paragonato a una convenzione, a un contratto, ma soltanto per farne risaltare tanto più energicamente il contrasto. Infatti si può anche dire che il senso delle parole è eguale

a quello di segni convenuti e arbitrari; tuttavia esso è il contrario. Convenzione e contratto rappresentano un'azione che viene costruita e conclusa, una promessa scambiata che perciò presuppone la lingua, una concezione e accettazione reciproca di azioni future offerte, che devono venire espresse in concetti chiari. Questa unione può anche venir sottintesa come se si fosse avuta, quando l'effetto è di tale natura; può dunque essere tacita *per accidens*. Ma la comprensione è per sua essenza tacita, perché il suo contenuto è inesprimibile, infinito, incomprensibile. Come la lingua non può essere convenuta, anche se mediante la lingua possono esserlo numerosi sistemi di concetti, così la concordia non può venire costruita, per quanto possano esserlo numerose specie di unioni. La comprensione e la concordia crescono e fioriscono da germi dati, quando le loro condizioni sono favorevoli. Come pianta da piante, così una casa (in quanto famiglia) discende dall'altra, e il matrimonio scaturisce dalla concordia e dal costume. Sempre li precedono, condizionandoli e producendoli, non soltanto elementi loro eguali, ma anche un elemento più generale contenuto in essi, e la forma della loro manifestazione. Così questa unità della volontà è anche presente in gruppi più grandi come espressione psicologica del legame della parentela di sangue, sia pure in modo più oscuro, e sia pure comunicandosi agli individui soltanto in un ordine organico. Come la generalità di una lingua comune, quale reale possibilità di comprensione del discorso, avvicina e lega gli animi umani, così anche un senso comune, e più ancora le sue forme di manifestazione superiori – uso comune e fede comune – penetrano le

membra di un popolo, esprimendo l'unità e la pace della sua vita, anche senza garantirle affatto. E nel medesimo tempo riempiono in esso e da esso, con intensità crescente, i rami e le fronde di una stirpe – e nel modo più compiuto i casati apparentati in quella formazione primitiva e importante di vita organicamente associata, il *clan* o la schiatta, che costituisce la famiglia prima della famiglia, e dove esso ha una realtà simile alla sua. Da questi gruppi, e al di sopra di essi, emergono come loro modificazioni i complessi determinati dal suolo, che si possono distinguere – in una scala generale – nel modo seguente: *a*) il paese; *b*) la provincia o la marca; *c*) il villaggio – che costituisce la formazione più intima di questa specie. In parte dal villaggio, ed in parte accanto ad esso si sviluppa poi la città, tenuta insieme – nel suo pieno sviluppo – non tanto da oggetti naturali comuni quanto da uno spirito comune. Nella sua esistenza esteriore essa non è nient'altro che un grande villaggio, una pluralità di villaggi vicini o un villaggio circondato da mura; ma in seguito essa domina come un tutto sul territorio circostante, e in associazione con questo rappresenta una nuova organizzazione della provincia e, in un ambito più ampio, della regione – cioè la trasformazione o la formazione *ex novo* di una tribù, di un popolo. Nell'ambito della città compaiono poi di nuovo, come suoi prodotti o frutti caratteristici, da un lato l'associazione di lavoro, la gilda o corporazione, e dall'altro l'associazione di culto, la confraternita, la comunità religiosa – questa ad un tempo come ultima e suprema espressione di cui sia capace l'idea della comunità. Nello stesso modo anche l'intera città, e così pure un villaggio, un popolo, una tribù, una schiatta e finalmente una

famiglia possono però presentarsi o venir concepiti come una specie particolare di gilda o di comunità religiosa. E, viceversa, nell'idea di famiglia, come espressione più generale della realtà della comunità, sono contenute tutte queste molteplici formazioni, e da essa derivano.

8. Possesso e godimento. Il campo e la casa

La vita comunitaria è possesso e godimento reciproco, ed è possesso e godimento di beni comuni. La volontà del possesso e del godimento è la volontà della protezione e della difesa. Beni comuni – mali comuni; comuni amici – comuni nemici. Mali e nemici non sono oggetto di possesso e di godimento; essi sono oggetto non di volontà positiva, ma negativa, di dispetto e di odio, e quindi di una comune volontà di distruzione. Gli oggetti del desiderio e della brama non sono qualcosa di ostile, ma si trovano nel possesso e godimento immaginato, anche se il conseguimento di questo possa essere condizionato da un'attività ostile. Il possesso è esso stesso godimento, cioè soddisfazione e appagamento della volontà, come l'inspirazione dell'aria atmosferica. Tale è il possesso e la partecipazione che gli uomini hanno gli uni rispetto agli altri. [...]

9. La tendenza generale. Schema dello sviluppo

La vita comunitaria si sviluppa in una relazione durevole con il campo e con la casa. Essa trova la sua spiegazio-

ne soltanto in se stessa, poiché il suo germe – e quindi, in qualche misura, la sua realtà – è la natura delle cose. Una comunità in generale esiste tra tutti gli esseri organici, mentre una comunità umana ragionevole esiste tra esseri umani. Si distingue tra animali che vivono e animali che non vivono assieme, tra animali socievoli e animali non socievoli; e questo sta bene. Ma si trascura di considerare che si tratta soltanto di gradi e forme diverse di convivenza, così come quella degli uccelli migratori è diversa da quella degli animali da preda. E si dimentica che la coesione è il dato di natura; l'onere della prova, per dire così, è a carico di chi afferma la separazione. Ciò significa che cause particolari provocano prima o poi la separazione, la rottura di gruppi più grandi in più piccoli; ma il gruppo più grande viene prima del più piccolo, come la crescita viene prima della procreazione (che è concepita come una crescita super-individuale). E ciascun gruppo ha una tendenza e una possibilità di permanere, nonostante la loro separazione, nei frammenti divisi come nelle loro membra, e di esercitare ancora effetti, presentandosi in membri rappresentativi. Se quindi elaboriamo uno schema di sviluppo sotto forma di un centro dal quale emanano linee in varie direzioni, il centro significa l'unità del tutto, e in quanto il tutto come volontà si riferisce a se stesso, tale volontà deve essere presente in quel centro in modo eminente. Ma lungo i raggi si sviluppano punti che diventano nuovi centri; e quanto più hanno bisogno di energia per espandersi verso la loro periferia e al tempo stesso per mantenersi, tanto più ne sottraggono dal centro primitivo, che ora diventa necessariamente, se non è in grado di riferirsi in

modo analogo a un centro originario, più debole e meno capace di esercitare effetti in altre direzioni. Tuttavia si può supporre che l'unità e il collegamento si mantenga e conservi la forza e la tendenza a esprimersi come una entità e una totalità nelle relazioni del centro principale con i centri secondari da esso immediatamente derivanti. Ogni centro può venir rappresentato da un io che viene detto capo in relazione alle sue membra. Ma in quanto capo, esso non è il tutto; diventa simile a questo quando raccoglie intorno a sé i centri ad esso subordinati nella forma dei loro capi. Essi sono idealmente sempre presenti nel centro dal quale derivano; e perciò adempiono la loro missione naturale se si avvicinano fisicamente ad esso radunandosi in un luogo. E ciò è necessario quando le circostanze esigono un'azione reciprocamente soccorrevole e comune, sia all'interno che all'esterno. Qui risiede dunque una forza e un'autorità che, comunque mediata, si estende alla vita di tutti. Nello stesso modo il possesso di tutti i beni è in prima linea nel tutto e nel suo centro, in quanto questo viene concepito come il tutto. Da esso i centri inferiori derivano il loro possesso, affermandolo in modo positivo con l'uso e il godimento; e lo stesso avviene con i centri via via subordinati. Questa considerazione ci conduce fino all'ultima unità della famiglia, della casa, e al loro possesso, uso e godimento comunitario. Qui finalmente l'autorità esercitata tocca immediatamente gli individui nella loro singolarità, i quali soltanto possono ancora, come unità ultime, derivarne per sé libertà e proprietà. Ogni totalità più grande è come una casa divisa; e se anche questa era meno che perfetta, tuttavia in essa debbono venir pensate come presen-

ti le disposizioni a tutti gli organi e a tutte le funzioni contenuti in quella perfetta. Lo studio della casa è lo studio della comunità, così come lo studio della cellula organica è lo studio della vita. […]

10. La città. Il mestiere come arte. Arte e religione. La città e il commercio

Anche la città – secondo la descrizione aristotelica, e secondo l'idea che sta alla base delle sue manifestazioni naturali – istituisce un'economia domestica auto-sufficiente, un organismo che vive comunitariamente. Quale che sia la sua origine empirica, nella sua esistenza essa deve essere considerata come un tutto, di fronte al quale le singole consociazioni e le singole famiglie che la costituiscono si trovano in un rapporto di dipendenza necessaria. Con la sua lingua, i suoi usi, le sue credenze, come con il suo suolo, i suoi edifici, i suoi tesori, essa rappresenta un'entità permanente che sopravvive all'avvicendarsi di molte generazioni e – in parte per se stessa, in parte grazie all'eredità e all'educazione delle sue case borghesi – riproduce sempre essenzialmente lo stesso carattere e lo stesso modo di pensare. Sicura del proprio nutrimento e delle materie prime necessarie per il proprio lavoro, in virtù di un possesso proprio e del possesso dei suoi cittadini, o di un rifornimento regolare da un territorio circostante, essa dedica la pienezza della sua forza all'attività più raffinata del cervello e delle mani che rappresenta l'essenza generale dell'arte, nel senso del conferimento di una forma gra-

devole, cioè armonica per il senso e lo spirito collettivo. Infatti, nella sua tendenza e nel modo in cui viene condizionato da qualche stile del comune o dei suoi ceti, tutto l'artigianato cittadino è vera arte, anche se in alcuni rami questa tendenza ha poche opportunità di realizzarsi. […] Nella vita cittadina, l'attaccamento alla tradizione si affievolisce, e prevale invece il piacere del plasmare. Nello stesso rapporto le arti oratorie cedono il passo a quelle figurative, oppure le prime si associano e si assimilano alle seconde. La religione, dedita ai suoi inizi piuttosto alla considerazione della morte, ha acquistato nella vita di villaggio, come venerazione delle forze della natura, una relazione più gioiosa con la vita. […] La città avvicina di nuovo a sé gli dèi, ritraendo le loro effigi e contemplandole tutti i giorni, come altrimenti accadeva soltanto ai lari della casa i quali a poco a poco spariscono sempre più nell'ombra. Ma nello stesso tempo gli dèi, tratti per così dire giù dal cielo, acquistano un significato più spirituale, diventano modelli di purezza morale, di fortezza, di bontà; i loro sacerdoti diventano maestri e predicatori di virtù. Per questo viene a compiersi l'idea della religione. Ma un elemento del genere diventa tanto più necessario quanto più la vita cittadina si fa molteplice e varia, quanto più la parentela e il vicinato – come motivi di sentimenti e attività amichevoli, anche di conoscenza intima e di pudore reciproco – perdono o limitano a cerchie più ristrette la loro influenza. E tanto più vivace è lo stimolo all'arte come prassi sacerdotale: infatti ciò che è buono e nobile, e perciò santo, deve essere percepito con i sensi per agire sul pensiero e sulla coscienza. L'artigianato e l'arte vengono tramandati con l'insegnamen-

to e l'esempio al pari di una fede religiosa, anzi come un mistero e un dogma, conservandosi quindi soprattutto nella famiglia, in quanto vengono trasmessi ai figli e sono condivisi dai fratelli. Così spesso la consociazione si riallaccia a un antenato e inventore dell'arte come un *clan* che regge l'eredità comune, configurando, come membro integrante della cittadinanza, un «ufficio» del comune urbano. Ma a misura che il complesso dei mestieri viene sempre più a costituire l'elemento essenziale della città, essi raggiungono una posizione di completa libertà e di dominio in rapporto a questa. La città diventa la protettrice della loro pace comunitaria e degli ordinamenti nei quali tale pace si esprime, come organizzazione del lavoro, all'interno e all'esterno. Sorgono così ordinamenti sacri e forniti di immediato significato morale. La corporazione è una comunità religiosa, e tale è la stessa città. Ciò posto, anche l'intera esistenza economica di una città compiuta – sia che ce la rappresentiamo nel mondo greco oppure in quello germanico – non potrà venir compresa se non assumendo l'arte e la religione come l'interesse più alto e più importante di tutta la città, e quindi del suo governo, dei suoi ceti e delle sue gilde; cioè nella loro efficacia e nel loro valore come contenuto della sua vita quotidiana, come misura e regola di tutte le sue aspirazioni, del suo ordinamento e del suo diritto. La *polis* – dice Platone nelle *Leggi* – è simile ad un'autentica rappresentazione drammatica. […]

Teoria della società

11. Il fondamento negativo. L'eguaglianza di valore. Il giudizio oggettivo

La teoria della società muove dalla costruzione di una cerchia di uomini che, come nella comunità, vivono e abitano pacificamente uno accanto all'altro, ma che sono non già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati, rimanendo separati nonostante tutti i legami, mentre là rimangono legati nonostante tutte le separazioni.

Di conseguenza, qui non si svolgono attività che possano venire derivate da un'unità *a priori* esistente necessariamente, e che quindi esprimano anche la volontà e lo spirito di questa unità nell'individuo, in quanto compiute per mezzo suo, realizzandosi tanto per gli associati con l'individuo quanto per l'individuo stesso. Piuttosto, in questo ambito ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri. I campi di attività e di potenza sono nettamente delimitati tra loro, cosicché ognuno rifiuta all'altro contatti ed ammissioni, che sono considerati quasi come atti di ostilità. Tale atteggiamento negativo è il rapporto normale tra questi «soggetti di potenza», e designa la società nello stato di quiete. Nessuno farà qualcosa per l'altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all'altro, se non in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che egli ritenga almeno pari alla sua. È anzi necessario che essa gli sia più gradita di ciò che avrebbe potuto tenere per sé, poiché soltanto l'ottenimento di un

oggetto che appare migliore lo indurrà a privarsi di un bene. Ma se ognuno è partecipe di volontà, è evidente che la cosa *a* può essere per il soggetto B migliore della cosa *b*, ed egualmente la cosa *b* migliore della cosa *a* per il soggetto A; ma senza queste relazioni non può contemporaneamente *a* essere migliore di *b* e *b* migliore di *a*. Si pone a questo punto il problema di stabilire in quale senso si possa parlare di bontà oppure di valore delle cose, indipendentemente da tali relazioni.

Tale problema può venir risolto, rispondendo che nella concezione qui proposta tutti i beni vengono presupposti come separati, così come i loro soggetti – ciò che uno possiede e gode, è posseduto e goduto con esclusione di tutti gli altri; non esiste in realtà alcun bene che sia tale per tutti. Un tale bene può esistere in virtù di una finzione dei soggetti; ma questa a sua volta non è possibile altrimenti che fingendo o costruendo un soggetto comune e la sua volontà, a cui questo valore comune deve venir riferito. Ma tali finzioni non vengono inventate senza un motivo sufficiente. Un motivo sufficiente è già presente nel semplice atto della consegna e dell'accettazione di un oggetto, in quanto ciò dà luogo a un contatto e alla costituzione di un terreno comune che viene voluto da entrambi i soggetti e che permane per tutta la durata della «transazione». Questa durata può essere immaginata come brevissima o eguale a zero, oppure anche estesa a piacimento. In questo periodo l'oggetto che si sta staccando dalla sfera di A, diciamo, ha cessato di essere in tutto e per tutto sottoposto a questa volontà o a questo potere, e non ha ancora cominciato ad essere sottoposto in tutto e per tutto alla volontà e al pote-

re di B: esso sta ancora sotto un potere parziale di A e già sotto un potere parziale di B. Esso dipende cioè da entrambi i soggetti, nella misura in cui le loro volontà possono essere dirette nello stesso senso in rapporto ad esso, come avviene finché dura la volontà di dare e di ricevere; esso è un bene comune, un valore sociale. La volontà associata e comune indirizzata verso di esso *può* essere pensata come una volontà unitaria che, fino al momento dell'esecuzione del duplice atto, ne esige da ciascuno il compimento. Essa *deve* venir pensata come un'unità in quanto viene concepita come soggetto e le viene attribuito un soggetto: infatti pensare alcunché come esistente o come cosa e pensarlo come unità è tutt'uno. Qui tuttavia occorre distinguere con cura se e per quanto tempo tale *ens fictivum* esista soltanto per la teoria, e quindi nel pensiero scientifico, oppure esista, e quando, anche nel pensiero dei suoi propri soggetti, e sia da essi posto per un determinato scopo – il che presuppone che essi siano già comunque capaci di un volere e di un agire comune. Ed infatti si ha di nuovo una situazione diversa se essi vengono rappresentati soltanto come partecipanti alla creazione di ciò che è oggettivo in senso scientifico – in quanto esso è ciò che in date condizioni «tutti» devono pensare. E si deve naturalmente comprendere che ogni atto di dare e di ricevere, nel modo indicato, comporta *impliciter* una volontà sociale. D'altra parte un'azione siffatta non è concepibile senza un motivo o uno scopo, costituito dalla contro-prestazione accettata; e di conseguenza, dato che questa azione è parimenti condizionata, nessuna delle due può precedere l'altra: esse devono coincidere nel tempo. In altri termini, l'accettazione equi-

vale alla dazione di un surrogato accettato; perciò lo scambio, come atto unificato e unico, è il contenuto della volontà sociale fittizia. In riferimento a questa stessa volontà, i beni o valori scambiati sono eguali. L'eguaglianza è il suo giudizio, e questo è valido per entrambi i soggetti, in quanto essi l'hanno posto nella loro unione; e quindi è valido anche soltanto per la durata dello scambio, ed in riferimento al momento dello scambio. Per diventare oggettivo o universalmente valido, anche con questa limitazione, esso deve apparire come giudizio dato da «tutti». Perciò tutti devono avere quest'unica volontà. La volontà di scambio si generalizza; tutti prendono parte al singolo atto e lo confermano, cosicché esso diviene assolutamente pubblico. Al contrario, la generalità può negare questo atto singolo e dichiarare: a non è $= b$, ma $a>b$ o $<b$ – vale a dire che gli oggetti non sono scambiati secondo il loro vero valore. Il vero valore è il valore che è tale in riferimento a tutti, pensato come bene sociale comune. Esso viene constatato quando nessuno stima uno degli oggetti più alto o più basso in termini dell'altro. […]

12. Il valore come qualità oggettiva. Le quantità di lavoro necessario

Che cos'è che viene immaginato come criterio o come bilancia, in questa comparazione concettuale? Noi conosciamo la «qualità», la cui quantità deve essere espressa nei termini di questo metro costante, e la chiamiamo «valore». Ma questa qualità non può più essere intesa, in questa

sede, come «bontà», in quanto la bontà è qualcosa che viene sentito da un soggetto reale: infatti la diversità di tale sensazione relativamente allo stesso oggetto è il presupposto dello scambio ragionevole. Invece noi andiamo in cerca dell'eguaglianza del valore – nel giudizio oggettivo – di oggetti diversi. La valutazione naturale compara oggetti che appartengono allo stesso genere, e qui il rapporto è affermazione o negazione, più forte o più debole, a seconda che essi appaiono conformi o contrari all'idea di una certa cosa. In questo senso si può anche formulare la categoria generale di cose utilizzabili (utili), per definirne alcune come necessarie ed altre come superflue, per metterne in risalto alcune come molto utili e rifiutarne altre come molto dannose. Sotto questo profilo l'umanità dovrebbe però essere concepita come un tutto, o almeno come una comunità di uomini che, come l'individuo, viva, avendo perciò dei bisogni, e che sia unanime nella sua volontà, condividendo quindi utilità e danno (giacché il giudizio viene immaginato nello stesso tempo come soggettivo). Ma quando si afferma l'eguaglianza di valore di due oggetti scambiati, ciò non vuol dire affatto che essi siano egualmente utili o necessari per una collettività. […] Il valore è una qualità oggettiva: come la lunghezza per la vista e il tatto, o il peso per il tatto e il senso muscolare, tale è il valore per l'intelletto che considera e comprende i fatti sociali. Ciò che quest'ultimo guarda e saggia delle cose è se esse possano venir prodotte rapidamente oppure richiedano molto tempo, se si possano procurare facilmente o costino dura fatica – misurandone la realtà in base alla loro possibilità e stabilendo la loro probabilità. Questo è l'uni-

co criterio del valore, soggettivo per il contraente ragionevole dello scambio ed assoluto per la società di scambio. Affermare ciò non vuol dire nient'altro che ogni essere ragionevole di fronte agli oggetti posti in vendita concepisce (e deve concepire) il pensiero che essi, per la loro natura, costano qualcosa – in generale per esistere, e particolarmente per esistere in questo luogo e in questo momento; e che questo costo può essere rappresentato da altri oggetti con i quali i primi sono stati scambiati, oppure dal lavoro, o infine da entrambe le cose. Ma la società umana, questo *ens fictivum*, non scambia nulla, a meno che essa venga concepita come persona particolare (il che qui è ancora del tutto estraneo alla discussione). Infatti, dato che lo scambio avviene soltanto tra uomini, non esiste alcun essere che le si possa contrapporre. […] Per la società, perciò, le cose sono tutte eguali e ognuna, o ogni quantità, significa soltanto una certa quantità di lavoro per essa necessario. Quindi, se un lavoro è più rapido dell'altro, se è più redditizio (produttivo), cioè se esso produce le medesime cose con fatica timore (grazie a una maggiore abilità o a strumenti migliori), tutte queste differenze si risolvono in essa, e mediante essa, in quantità dello stesso tempo di lavoro medio. In altri termini, questo processo avviene quanto più lo scambio di merci diventa generale o sociale, ossia quanto più ognuno pone in vendita la sua merce per tutti, e tutti sono capaci di produrre la stessa merce, ma ognuno si limita, a proprio giudizio e arbitrio, a quella per lui più facile; di modo che un lavoro per sua natura comunitario non viene diviso o non si divide in quanto si formano, si ereditano e si insegnano arti partico-

lari – ma piuttosto i soggetti assumono un lavoro che corrisponda il più possibile al prezzo che la società gli attribuisce, e che quindi richieda la quantità minima di tempo di lavoro eccedente. Così la società può venir pensata come se consistesse veramente di individui separati che agiscono in complesso per la società generale mentre sembrano agire per sé, e che agiscono per sé mentre sembrano agire per la società. […]

13. La merce come valore. Il valore come merce. Il denaro e il denaro cartaceo

Anche se in forma continuativa avvenisse soltanto lo scambio di merce contro merce, ogni produttore di merci si troverebbe con ciò in un completo stato di condizionamento e di dipendenza da tutti gli altri produttori, poiché il suo contributo sarebbe destinato a procurargli una partecipazione a tutte le altre merci suscettibili di godimento, oltre al ricambio necessario dei mezzi di lavoro – rispetto a cui si presuppone che tutti abbiano un bisogno non eguale ma differente. Questa è la dipendenza dalla società; essa implica tuttavia anche un elemento di superiorità e di disposizione nei riguardi della società. Perciò questo stato si esprime alternativamente come uno stato di istanza e uno di comando – il primo definito dall'offerta della merce come valore, e il secondo definito dall'offerta del valore come merce. Infatti, quando esiste una merce generale che viene contrassegnata come tale dal riconoscimento unanime, cioè dalla volontà della società, essa compor-

ta, in quanto è desiderata per eccellenza, un potere su qualsiasi altra che essa, o meglio il suo proprietario, tenti di ottenere in cambio. Essa rappresenta il concetto astratto di valore. Ciò non esclude che tale merce abbia essa stessa un valore, purché lo rappresenti in una forma maneggevole, suddivisibile in parti eguali, facile da constatare, e con le altre note qualità proprie soprattutto dei cosiddetti metalli pregiati – le quali sono tanto necessarie per misurare i valori e fissare i loro rapporti reciproci come prezzi unitari, quanto lo è una massa in virtù della quale vengono espressi i pesi e i pesi specifici dei corpi. La società alla quale appartengono l'oro e l'argento – infatti essi non sono di nessuno, in quanto sono il denaro: *l'argent n'a pas de maître* – determina in loro quantità i prezzi di mercato delle merci rispetto a cui l'arbitrio individuale del venditore e del compratore, con il loro mercanteggiare, può muoversi in più o in meno soltanto entro limiti ristretti. Tuttavia il concetto di denaro è rappresentato, in forma più pura che non da qualche «moneta», da una merce in sé priva di valore, quale può essere una carta provvista di segni, che quindi riceve non soltanto il suo significato ma anche il suo valore univocamente dalla società, e non è destinata a nessun altro impiego che non sia questo uso di scambio sociale. Perciò nessuno vuole avere questo denaro per averlo, e ognuno lo vuole per liberarsene. Mentre tutte le altre cose concrete sono buone finché, e nella misura in cui, esprimono la loro idea con effetti utili o piacevoli sul possessore, questa cosa astratta è invece buona soltanto finché, e nella misura in cui, riesce a esercitare uno stimolo sul non-possessore mediante la prospettiva che egli, a sua volta,

eserciterà con ciò lo stesso effetto su altri. D'altra parte ogni cosa, in quanto merce, partecipa a questa mancanza di qualità e di valore del denaro; ogni merce è in un certo grado denaro, ed è tanto migliore quanto più è denaro (cioè quanto più è corrente). La società produce il proprio concetto nella forma del denaro cartaceo, e lo mette in circolazione dandogli corso. Ciò vale in quanto il concetto di valore inerisce al concetto di società come contenuto necessario della sua volontà. Infatti la società non è altro che la ragione astratta – di cui ogni essere ragionevole è partecipe nel suo concetto – in quanto è concepita come in grado di volere e di agire. La ragione astratta costituisce, in una specifica considerazione, la ragione scientifica, e il suo soggetto è l'uomo che riconosce relazioni oggettive, cioè che pensa per concetti. […]

14. La società borghese. Ognuno è un commerciante. La concorrenza generale. La società in senso morale

La società, aggregato unito dalla convenzione e dal diritto naturale, viene quindi concepita come una massa di individui naturali e artificiali, le cui volontà e i cui settori stanno in molteplici connessioni l'una rispetto all'altra e l'una con l'altra, e tuttavia rimangono tra loro indipendenti e senza influenze interne. Qui ci appare il quadro generale della «società borghese» o «società di scambio», di cui l'economia politica cerca di riconoscere la natura e i movimenti – una condizione in cui, secondo l'espressione di Adam Smith, «ognuno è un commerciante». Perciò, là dove

si trovano di fronte individui, negozi, ditte e compagnie propriamente commerciali, sul mercato internazionale o nazionale e nella borsa, la natura della società si presenta come in sintesi o in uno specchio concavo. Infatti la generalità di questo stato non è affatto come immaginava il famoso scozzese – conseguenza immediata o anche soltanto probabile dell'innovazione per cui il lavoro viene diviso e i prodotti vengono scambiati. Essa è piuttosto un fine lontano in rapporto al quale deve essere concepito lo sviluppo della società; e nella misura in cui esso si realizza, anche l'esistenza di una società, in un tempo determinato, è reale nel nostro senso. Si tratta pur sempre di un'entità in divenire, che deve essere qui concepita come soggetto della volontà generale o della ragione generale; e nello stesso tempo si tratta (come sappiamo) di un'entità fittizia e nominale. Essa è come sospesa nell'aria quale è uscita dalle teste dei suoi consapevoli portatori, i quali si tendono le mani desiderosi di scambio al di là di tutte le distanze, i confini e gli scrupoli, assumendo questa perfezione speculativa come l'unico paese, l'unica città, a cui tutti i cercatori di fortuna e gli avventurieri (*merchant adventurers*) hanno un interesse realmente comune. Così essa viene rappresentata – come la finzione del denaro per mezzo di un metallo o della carta – dall'intero globo terrestre, o da un territorio comunque delimitato. In questo concetto, infatti, si deve astrarre da ogni relazione originaria o naturale tra gli uomini. La possibilità di un rapporto sociale non presuppone altro che una pluralità di persone capaci di fornire qualche prestazione, e quindi anche di promettere qualcosa. La società, intesa come totalità al di

sopra della quale deve estendersi un sistema convenzionale di regole, è quindi, in linea ideale, illimitata; essa rompe costantemente i suoi confini reali e accidentali. Nel suo ambito ogni persona tende al proprio vantaggio, e afferma gli altri soggetti solamente in quanto e finché essi lo possono favorire. Così, prima e al di fuori della convenzione – e anche prima e al di fuori di ogni contratto particolare – il rapporto di tutti verso tutti può essere concepito come un rapporto di ostilità potenziale o come una guerra latente, contro cui tutti quegli accordi delle volontà spiccano poi come altrettanti trattati e conclusioni di pace. Questa è l'unica concezione che sia adeguata a spiegare tutti i fatti del traffico e del commercio, in cui i diritti e i doveri possono essere ricondotti a pure determinazioni patrimoniali e a valori: su di essa deve quindi fondarsi, anche inconsapevolmente, ogni teoria di un diritto privato o di un diritto naturale (socialmente inteso) puro. Compratore e venditore si trovano sempre, l'uno rispetto all'altro – pur nelle loro molteplici modificazioni – in posizione tale che ognuno desidera e tenta di ottenere, in cambio della quantità minima del proprio patrimonio, la quantità massima del patrimonio altrui. Tra i veri negozianti o commercianti si svolgono delle corse su numerose piste, ed ognuno si sforza di giungere prima dell'altro, e possibilmente di arrivare primo alla meta, rappresentata dallo smercio del suo prodotto e di una quantità massima di prodotto. Perciò essi devono spesso sospingersi o cercare di farsi cadere reciprocamente; e il danno dell'uno è il vantaggio dell'altro, come avviene anche in ogni singolo scambio, quando i proprietari non scambiano valori effettivamente eguali. Questa è la

concorrenza generale che ha luogo in molti altri campi, ma in nessuno in modo così chiaro e consapevole come in quello del commercio – al quale viene quindi limitato il concetto nell'uso comune – e che è già stata descritta da più di un pessimista sul modello di quella guerra di tutti contro tutti che un grande pensatore ha addirittura concepito come lo stato naturale della specie umana. Ma anche la concorrenza, come tutte le forme di questa guerra, reca in sé la possibilità della sua fine. Questi nemici – sia pure con difficoltà maggiori di tutti gli altri – riconoscono in certe circostanze il vantaggio di accordarsi, di lasciarsi in pace l'uno con l'altro, o anche di associarsi per uno scopo comune (ad esempio, e sarà la cosa più probabile, contro un avversario comune). In tal modo la concorrenza viene limitata e risolta dalla coalizione. In analogia con questo traffico fondato sullo scambio di valori materiali può anche essere compresa tutta la socialità convenzionale, la cui regola suprema è la cortesia: essa consiste in uno scambio di parole e di compiacenze nel quale ognuno sembra essere a disposizione di tutti e tutti sembrano stimare gli altri come loro pari, ma nel quale in realtà ognuno pensa a se stesso ed è preoccupato di affermare la sua importanza e i suoi vantaggi in contrasto con tutti gli altri. […] Contratti non formali di questo significato vengono conclusi continuamente, e continuamente molti vengono soffocati, nella gara, dai pochi fortunati e potenti. Poiché tutti i rapporti sociali in genere riposano sulla comparazione di una prestazione possibile e offerta, diventa chiaro per quale motivo le relazioni con oggetti visibili e materiali hanno qui la precedenza, mentre le attività e le parole pure e semplici

possono costituirne la base soltanto in maniera impropria. Al contrario, la comunità, come vincolo del «sangue», è in primo luogo un rapporto tra i corpi, che si esprime quindi in atti e in parole, mentre è di natura secondaria la relazione comune con oggetti che non vengono tanto scambiati quanto posseduti e goduti in comune. Inoltre la società, nel senso che possiamo chiamare morale, è interamente condizionata anche dalle connessioni con lo stato, che finora non è stato preso in esame perché la società economica deve essere concepita come il suo presupposto.

15. Il progresso della società. Il mercato mondiale: Il capitale

Se consideriamo quindi il progresso della società – che si realizza come l'espressione più alta di una vita comunitaria e popolare in via di sviluppo – limitandoci essenzialmente al campo economico, esso ci appare come trapasso da una generale economia domestica a una generale economia commerciale, e di conseguenza dal predominio dell'agricoltura al predominio dell'industria. Esso può venir concepito come se fosse guidato sistematicamente, in quanto, col crescente successo nell'ambito di ogni popolo, i commercianti – come capitalisti – e i capitalisti – come commercianti – si spingono alla testa e sembrano unirsi in un'intenzione comune. Questa intenzione è definita nel miglior modo con la parola «traffico». Infatti, mentre un capo di casa, un contadino o un borghese volgono lo sguardo all'interno e al centro del luogo, cioè della comu-

nità a cui appartengono, la classe commerciale si volge invece all'esterno: la interessano soltanto le linee che collegano le località, cioè le strade principali e i mezzi di comunicazione. Questa classe risiede, per così dire, nel mezzo di ogni territorio, che essa tende a penetrare e a sovvertire con la sua determinazione. L'intero paese è per essa soltanto un mercato, di acquisto e di smercio; e ciò in quanto il commercio è commercio interno – nel qual caso quasi si alternano un assorbimento e una contrazione, come sistole, e un'espulsione ed un'espansione, come diastole – ed anche a scopo di commercio estero, dove questa mediazione permette la cessione di merci in eccesso contro merci in difetto. Ogni paese può svilupparsi diventando un territorio di commercio di questo genere; ma, quanto più vasto è il territorio, tanto più completo esso diventa come terra della società, e tanto più generale e libero diviene il traffico di scambio. Ed è anche più probabile che operino le pure leggi del traffico di scambio, mentre rimangono invece escluse le altre qualità che caratterizzano gli uomini e le cose nei loro rapporti reciproci. Così il campo del commercio si concentra alla fine in un unico mercato principale, e da ultimo nel mercato mondiale, da cui vengono a dipendere tutti gli altri mercati. […]

Libro secondo. Volontà essenziale e volontà arbitraria

Le forme della volontà umana

1. Determinazione dei concetti

Il concetto di volontà umana, la cui determinazione corretta è essenziale all'intero contenuto della presente trattazione, deve essere inteso in un duplice senso. Poiché ogni azione spirituale è definita come umana in base alla partecipazione del pensiero, si deve distinguere la volontà in quanto in essa è contenuto il pensiero, e il pensiero in quanto in esso è contenuta la volontà. L'una e l'altro rappresentano un tutto coerente, in cui trova la sua unità la molteplicità dei sentimenti, degli istinti, dei desideri; ma questa unità deve essere intesa nel primo concetto come reale o naturale, e nel secondo come ideale o artificiale. La volontà dell'uomo sarà detta nel primo significato volontà essenziale, nel secondo volontà arbitraria.

2. Rapporti con il pensiero

La volontà essenziale è l'equivalente psicologico del corpo umano, cioè il principio dell'unità della vita, in quanto questa viene concepita sotto quella forma della realtà alla quale appartiene lo stesso pensiero (*quatenus*

sub attributo cogitationis concipitur). Essa implica il pensiero così come l'organismo contiene quel1e cellule del cervello, le cui eccitazioni devono venir immaginate come attività fisiologiche corrispondenti al pensiero (alle quali partecipa senza dubbio il centro della lingua). La volontà arbitraria è una formazione del pensiero stesso, la quale possiede quindi una vera e propria realtà soltanto in relazione al suo autore, il soggetto del pensiero, anche se essa può venir conosciuta e riconosciuta da altri. Questi due concetti così differenti di volontà hanno in comune il fatto di essere pensati come cause o disposizioni per attività, cosicché dalla loro esistenza e dalla loro costituzione è lecito inferire un determinato comportamento del loro soggetto come probabile o, in determinate circostanze condizionanti, come necessario. Ma la volontà essenziale è fondata sul passato e deve essere spiegata in base a questo, come il divenire che ne deriva; invece la volontà arbitraria può essere compresa soltanto in base al futuro, al quale è riferita. Quella lo contiene in germe, e questa in immagine.

3. La volontà arbitraria. L'unità

Una considerazione del tutto diversa è quella che ha per oggetto la volontà come prodotto concettuale, cioè come volontà arbitraria. Infatti la sua possibilità presuppone già come sua condizione la forma compiuta della volontà-organismo dell'uomo; e gli innumerevoli spunti che si trovano in ogni memoria, come rappresentazioni di attività futura, possono pervenire a formazioni molteplici soltan-

to mediante un lavoro costante, rinnovato e ampliato del pensiero. Le singole tendenze o forze, in quanto concepite, si ordinano o vengono ordinate in sistemi in cui ognuna ha la sua posizione ed esegue quanto le spetta, in rapporto alle altre. Ma tale unità è sempre, in quanto si rappresenta dinanzi al pensiero, una possibilità di manifestarsi e di agire dell'intero essere umano. Uno scopo pensato, cioè un oggetto da raggiungere o un avvenimento desiderato, dà sempre la misura secondo cui vengono indirizzate e determinate le attività da compiere. Anzi, nel caso perfetto, il pensiero dello scopo domina tutti gli altri pensieri e le altre riflessioni, e quindi tutte le azioni che possono venir compiute ad arbitrio: esse devono servire a questo scopo, condurre ad esso (*conducere*) o almeno non essergli di ostacolo. A un dato scopo si subordinano perciò molti scopi, cioè molti pensieri di scopi si riuniscono in uno comune, il cui raggiungimento sembra ad essi complessivamente proficuo, e quindi appare come un mezzo. Essi vengono con ciò continuamente degradati a mezzi in rapporto allo scopo superiore, e per effetto di esso. Il perfetto dominio del pensiero sul volere rappresenterebbe quindi una gerarchia degli scopi, ed in questa ogni effetto voluto dovrebbe alla fine essere ricondotto ad uno scopo supremo e generalissimo, o una pluralità di scopi, quando essi venissero coordinati tra loro come reciprocamente indipendenti e di pari importanza. Ma anche questi scopi supremi, secondo il concetto qui posto, traggono la loro forza dal pensiero nella misura in cui esso concede loro il suo riconoscimento e la sua conferma, provando con ciò la propria sovrana validità. In queste condizioni, tutte le

manifestazioni del volere devono essere derivate o spiegate partendo da pensieri che possono trovarsi al di sopra di loro o dietro di loro. La tendenza a questo dominio si afferma in ogni atto dell'intelletto (pensato a sé); infatti anche ogni percezione attuale serve per la guida e l'orientamento degli impulsi che scaturiscono dalla volontà essenziale. È vero che essa non crea motivi, però dà la direttiva a quelli esistenti. Rappresentazioni e pensieri possono perfino fornire le necessarie condizioni o cause occasionali per indurre le potenze assopite della volontà a manifestarsi; e ciononostante queste rimangono nella loro essenza indipendenti da esse, come una forza della natura rispetto alle leggi del moto. Ma il pensiero si erge a signore; diventa il dio che dall'esterno comunica il movimento ad una massa inerte. Così esso deve venir pensato come sciolto e libero dalla volontà originaria (dalla quale è tuttavia scaturito), come configurante e contenente in sé volontà e desideri, anziché essere configurato e contenuto in essi. La possibilità della volontà arbitraria si fonda dunque sul fatto che le opere del pensiero possono persistere in rapporto a un atteggiamento futuro e, pur non essendo nulla al di fuori del pensiero che le fissa e le conserva, possono presentare un'esistenza apparentemente indipendente. E dato che questo pensiero, come stato di volontà e di movimento, precede altri stati di volontà e di movimento e viene sentito come agente che li provoca, dei primi si considera soltanto il lato psichico e dei secondi soltanto quello fisico, traendo così la conclusione che l'anima (o la volontà) agisca sul corpo; il che è impossibile, dal momento che si identifica col corpo. La verità è in questo caso che, essen-

do possibile attribuire a quei prodotti concettuali un'esistenza – ciò che è senz'altro ammissibile, se inteso a dovere – un'entità idealmente reale agisce su un'entità concretamente reale: la volontà ideale agisce sulla volontà reale (poiché anche la possibilità di venire mosso deve essere interpretata in termini psichici), e la materia ideale agisce sulla materia reale. Con ciò si esprime il complicatissimo processo fisiologico per cui una quantità di energia del concetto si trasmette attraverso nervi e muscoli alle membra.

Spiegazione dell'antitesi

4. Le forme della volontà arbitraria. L'uomo isolato

Le forme della volontà arbitraria pongono il singolo uomo di fronte all'intera natura come soggetto che dà e riceve. Egli cerca di dominare la natura e di ricevere da essa più di quanto ha dato, e quindi di trarne elementi di piacere che non gli sono costati fatica e lavoro o altro dispiacere. Ma nell'ambito della natura gli si oppone un soggetto eguale di volontà arbitraria, che aspira anch'esso a un soggetto eguale, l'altro, che ha i suoi mezzi e i suoi scopi in aggiunta e in contrasto con lui, e quindi si avvantaggia e cerca di avvantaggiarsi per effetto del suo danno. Per restare come soggetti di volontà arbitraria l'uno accanto all'altro, essi devono o non entrare in contatto o andare d'accordo. Infatti, quando uno dei due prende qualcosa all'altro o lo costringe, è il solo a volere e ad agire – e ciò nella misura in cui è presente la coercizione, che dipende dalle caratteristiche dei mezzi e degli strumenti impiegati.

Se questi ultimi non sono elementi di piacere per lui come per me (e perciò non lo sono in sé, ossia per entrambi), io non tratto con lui amichevolmente, e non gli dò ciò che egli desidera. Allora egli o non agisce affatto o agisce sotto costrizione, cioè non di sua propria volontà: la sua azione non è realizzazione della sua volontà arbitraria, come si era invece presupposto. Ciò significa che il concetto puro della persona astratta espelle da se stesso il suo contrario dialettico; sul mercato, esso ci presenta il commerciante contro il commerciante, la persona contro la persone, concorrenti e contraenti.

E lo stesso rapporto esistente tra le forme della volontà sussiste anche tra gli uomini stessi, nella misura in cui ciascuno è determinato nel proprio atteggiamento dalla sua volontà essenziale. Anche qui la coercizione o la violenza annientano la libertà e l'io proprio dei soggetti costretti: infatti un io è presente soltanto in virtù della sua libertà. Ma tutti i singoli devono qui essere compresi nei loro rapporti reciproci soltanto partendo da un tutto, che è vivo in essi. […]

5. I concetti normali e le loro deviazioni

I concetti delle forme e degli atteggiamenti della volontà non sono altro, in sé e per sé, che prodotti artificiali del pensiero, cioè mezzi destinati a rendere più facile la comprensione della realtà. Così la molteplice costituzione della volontà umana deve essere riferita – sotto il duplice aspetto di volontà reale o immaginaria – a questi concetti normali che servono come comuni denominatori, per diventare più confrontabili tra loro. Essendo prodotti liberi e arbitrari del pensiero, questi concetti si escludono reciproca-

mente: nelle forme della volontà essenziale non si deve pensare anche qualche elemento di volontà arbitraria, e in quelle della volontà arbitraria non si deve pensare qualche elemento di volontà essenziale. Se i medesimi concetti vengono assunti però in senso empirico – e come tali essi non sono allora altro che nomi mediante i quali viene abbracciata e contenuta una molteplicità intuitiva o rappresentativa, risultando vuoti di carattere in proporzione alla loro ampiezza – dall'osservazione e dalla riflessione risulta facilmente che nessuna volontà essenziale può presentarsi nell'esperienza senza una volontà arbitraria, in cui essa deve esprimersi, e nessuna volontà arbitraria senza una volontà essenziale su cui essa deve fondarsi. Ma il valore della rigorosa distinzione di quei concetti normali diventa evidente quando noi ci accorgiamo come le tendenze empiriche possano coesistere e cooperare, anzi favorirsi e incrementarsi reciprocamente, nella direzione dell'una e dell'altra, e come d'altra parte, in quanto ogni specie aspira alla potenza e al dominio, esse debbano necessariamente urtarsi, contraddirsi e combattersi. Infatti il loro contenuto, espresso in norme e in regole di comportamento, è analogo. Perciò, se la volontà arbitraria vuole ordinare e determinare tutto secondo scopi o utilità, deve soppiantare le regole date, tramandate, radicate, le quali non si lasciano adattare a tali scopi, oppure deve subordinarsele, quando ciò sia attuabile. Di conseguenza, quanto più si sviluppa la volontà arbitraria – o quanto più il pensiero si raccoglie e si concentra sugli scopi, nonché sul riconoscimento, sul raggiungimento e sull'applicazione dei mezzi – i complessi di sentimento e di pensiero che costituiscono il lato particolare o individuale di

una volontà essenziale sono in pericolo di atrofizzarsi per la loro inattività. Non soltanto, ma si verifica anche un antagonismo diretto, in quanto questi complessi trattengono la volontà arbitraria e si contrappongono alla sua libertà e al suo potere, mentre la volontà arbitraria aspira dapprima a svincolarsi dalla volontà essenziale, e poi a dissolverla, a annientarla o a dominarla. Questi rapporti possono venire in luce nel modo più agevole assumendo concetti empirici neutrali, intesi a indagare in essi tali tendenze, cioè concetti relativi alla natura umana e alla costituzione psichica, concepita come corrispondente e sottostante all'atteggiamento realmente praticato e, in certe circostanze, normale. Questa costituzione generale può essere più favorevole e adeguata alla volontà essenziale o alla volontà arbitraria. Gli elementi dell'una e dell'altra specie possono incontrarsi e mescolarsi in essa, riempendola e determinandola in misura maggiore o minore. Se ora questa costituzione generale viene distinta a seconda che compaia prevalentemente nella vita organica, in quella animale o in quella mentale dell'uomo, ne possono risultare i seguenti ben noti concetti:

1) il temperamento;
2) il carattere;
3) la mentalità.

Questi concetti devono tuttavia essere spogliati di ogni connotazione in base a cui vengano a significare qualcosa di identico all'essenza o alla volontà essenziale dell'uomo, e devono invece essere ricondotti al senso puramente logico di «disposizioni», che vengono pensate come corrispondenti

e antecedenti alla realtà media. Ma questo rapporto può essere anche espresso dicendo che, in aggiunta alle qualità date, le quali risultano a priori per la volontà arbitraria concepite come inerenti alla volontà essenziale, ed anche in opposizione ad essa, la volontà arbitraria può crearsi le sue nuove e particolari qualità, costruendosi così una specie di carattere artificiale che però non ha nulla in comune, oltre al nome, con il carattere naturale, derivante dalla volontà essenziale. Ed il nome si fonda sul fatto che mediante l'uno e l'altro i fenomeni mutevoli vengono riferiti a un portatore permanente o sostanziale. Questo portatore – il carattere nel senso generale – sarà di regola formato dalla confluenza delle due sorgenti. In altre parole, il comportamento, l'azione, il giudizio (discorso) scaturiranno per una parte dal modo di sentire, dall'animo, dalla coscienza, e per un'altra parte, maggiore o minore, dall'aspirazione (interesse), dal calcolo, dalla consapevolezza. Ma a questo proposito si dovrà pur sempre osservare quanto poco, in generale, l'uomo sia solito e possa seguire la propria volontà e le proprie leggi, soprattutto in maniera immediata.

Il significato empirico

6 . Rapporti con la comunità e con la società

Da tutte queste considerazioni risulta come la volontà essenziale rechi in sé le condizioni della comunità, mentre la volontà arbitraria produce la società. Di conseguenza la sfera della vita e del lavoro comunitario è specialmente

appropriata, ed anzi necessaria, alle donne. Per esse la sede naturale di attività è la casa, e non il mercato, l'abitazione propria o dell'amica, e non la strada. Nel villaggio la condotta domestica è indipendente e robusta, ed anche in città essa si conserva come condotta borghese, sviluppandosi in senso estetico. Ma nella grande città essa diventa sterile, ristretta, impotente, scomparendo nel concetto di una pura e semplice dimora, come se ne possono ottenere ovunque per un certo periodo e per una certa somma – non diversa da un ricovero per chi viaggia nel mondo. E ogni forma di attaccamento alla casa è altrettanto femminile quanto il viaggiare è poco femminile per la sensibilità popolare tradizionale. […]

7. L'elemento maschile e l'elemento femminile

È opera dell'uomo tutto ciò di fronte a cui la materia è estranea, se non ostile, e per cui egli deve appunto trasformare, se non costringere la materia. Eppure ogni lavoro appartiene alla volontà essenziale, fino a quando non viene compiuto con avversione, pur essendo voluto dal pensiero in vista dello scopo. Così ogni lavoro è per sua natura comunitario, ma può essere più o meno idoneo a venir compreso come puro e semplice mezzo, e lo sarà maggiormente nella misura in cui è frammisto di pena e di sofferenza; perciò ogni duro lavoro maschile lo sarà più che non un leggero lavoro femminile. I momenti di questa dialettica sono quindi contenuti in parte nell'oggetto, in parte nello spirito umano. Ma ogni arte rientra per sua

natura, al pari delle imprese rurali e domestiche, nella sfera del lavoro caldo, morbido e umido, cioè organico-vivente e appunto perciò anche naturale-femminile, ed è di conseguenza comunitaria. A sua volta la comunità, finché ne ha la forza, trasforma in base alla sua natura il lavoro anche ripugnante in una specie di arte, conferendogli stile, dignità e grazia, nonché un rango nel suo ordine, in quanto professione e onore. Tuttavia, attraverso la ricompensa in denaro, attraverso l'offerta in vendita di prodotti finiti, e infine attraverso il lavoro destinato a costituire scorte, questo processo tende continuamente a convertirsi nel suo contrario, cioè a fare dell'individuo il suo unico soggetto, accanto alla realtà concettuale che viene posta insieme a lui, cioè la società. Secondo la sua intera costituzione, e con piena consapevolezza, tale soggetto è il commerciante o negoziante come è stato prima posto in luce. L'opposizione e la negazione reciproca di mezzi e scopo è tanto più chiara in quanto i mezzi non sono lavoro, anche se rappresentano un'attività monotona, arida e fredda. Essi sono piuttosto costituiti, il che è peggio, da una diminuzione volontaria – anche se concepita soltanto come possibile – del suo patrimonio, cioè da un rischio che per sua natura è altrettanto spiacevole quanto il profitto è per sua natura piacevole. Da ciò si comprende quanto il commercio debba essere contrario all'animo femminile. La donna d'affari, fenomeno non raro già nella primitiva vita cittadina, esce anche giuridicamente al di fuori della sua sfera naturale ed è la prima donna fornita di capacità giuridica o emancipata. Naturalmente il commercio, come ogni altra occupazione, può essere esercitato in maniera onesta e

coscienziosa. Ma quanto più esso è sistematico, e cioè si afferma in grande stile, tanto più induce e trascina a malizie e a menzogne, come mezzi in vario modo efficaci per ottenere alti guadagni o per coprire perdite. La volontà incondizionata di arricchirsi rende il commerciante privo di scrupoli e ne fa il tipo dell'individuo arbitrario egoistico, per il quale tutti i suoi simili – o almeno tutti tranne i suoi amici intimi – non sono che mezzi e strumenti per i suoi scopi. Egli è l'autentico uomo sociale. Nella sua parola si manifesta con la massima immediatezza la volontà arbitraria. I discorsi che egli sceglie sono calcolati in vista del loro effetto; perciò anche quelli veraci, se meno efficaci, si trasformano facilmente nella menzogna, considerata come metodo più efficace. […] Così la menzogna, nel suo senso più ampio, diventa un elemento caratteristico della società. Come di fronte al commercio, così la donna si pone anche di fronte ad ogni lavoro e ad ogni prestazione di un servizio libero-servile che non sia appropriato ai suoi gusti e alle sue abitudini, e quindi non scaturisce dal suo senso del dovere. Ciò vale per il lavoro oggetto di compravendita, che non trae frutti dal suo prodotto e che è un servizio reso non già agli uomini o alla natura, ma a strumenti inanimati di una potenza sinistramente dominante: il lavoro di fabbrica. E proprio per questo servizio delle macchine il lavoro femminile deve apparire particolarmente adatto ai soggetti della produzione capitalistica, in quanto corrisponde più da vicino al concetto di lavoro umano semplice e medio, a metà strada tra la versatilità e plasmabilità del lavoro infantile e la forza di sicurezza del lavoro maschile. […]

È inoltre chiaro che prima il commercio, e poi, se non proprio il lavoro industriale, certamente quella libertà e quell'indipendenza con cui la lavoratrice viene introdotta nella lotta per l'esistenza – come autrice dei suoi contratti, proprietaria di denaro, e via dicendo – esigono e favoriscono uno sviluppo della sua consapevolezza, nel quale essa deve diventare capace di pensiero calcolato. La donna diventa illuminata, fredda, consapevole. Nulla è più estraneo, anzi orribile, rispetto a quella che rimane la sua natura originaria, e pur sempre innata nonostante tutte le modificazioni acquisite. Nulla è forse più caratteristico e più importante per il processo di formazione della società e di dissoluzione della vita di comunità. Soltanto con questo sviluppo l'«individualismo», che costituisce il presupposto della società, diventa verità. In ciò consiste però anche la possibilità del suo superamento e della ricostruzione di forme di vita comunitarie. Da molto tempo è stata riconosciuta ed affermata l'analogia della sorte delle donne con la sorte del proletariato. La loro crescente consapevolezza può, come quella del pensatore isolato, svilupparsi ed elevarsi ad una consapevolezza etico-umana.

Libro terzo. Presupposti sociologici del diritto naturale. Definizioni e tesi

1. Stato sociale e contratto

Da quanto precede risulta ormai la seguente tavola di concetti connessi e contrapposti:

Comunità	Società
Volontà essenziale	Volontà arbitraria
Io	Persona
Possesso	Patrimonio
Suolo	Denaro
Diritto familiare	Diritto delle obbligazioni

A questa antitesi si deve inoltre aggiungere – ed è contenuta in tutti i concetti dati – quella che recentemente è stata considerata talvolta come l'opposizione delle forme giuridiche dello status e del contratto. Il passo del dotto e penetrante autore inglese, che ha dato un forte impulso al diffondersi di questa concezione, merita di essere citato. «Il movimento delle società progressive» — scrive in un quadro riassuntivo Sir Henry Maine – «è stato uniforme sotto un aspetto. In tutto il suo corso esso è contraddistinto dalla graduale dissoluzione della connessione familiare e dalla nascita al suo posto dell'obbligazione individuale. L'individuo viene sempre più a sostituirsi alla famiglia come l'unità sulla quale si fonda il diritto civile. Questo progresso è stato compiuto con diversi gradi di velocità, e vi sono culture nient'affatto stazionarie in cui il crollo dell'organizzazione originaria può però essere scoper-

to soltanto attraverso uno studio accurato dei fenomeni che esse presentano… Ma non è difficile vedere qual è il legame tra uomo e uomo che sostituisce gradualmente quelle forme di reciprocità di diritti e doveri, le quali hanno la loro origine nella famiglia: esso è il contratto. Partendo – come estremo punto della storia – da una condizione sociale in cui tutte le relazioni delle persone sono riunite nei rapporti familiari, sembra che ci siamo rapidamente mossi verso una fase di ordine sociale nella quale tutte queste relazioni derivano dal libero accordo degli individui.[…] La parola status può così essere utilmente impiegata per costruire una formula che esprima la legge di progresso di cui si è parlato, e che – qualunque sia il suo valore – sembra essere sufficientemente accertata. Tutte le forme di status, prese in considerazione dal diritto personale, sono derivate dalle potestà e dai privilegi che anticamente avevano la loro sede nella famiglia, e ne conservano ancora una certa colorazione. Se dunque impieghiamo il termine status, in conformità con l'uso dei migliori scrittori, per designare esclusivamente questi rapporti personali, ed evitiamo di applicare l'espressione a rapporti che sono il risultato immediato o remoto di un accordo, possiamo dire che il movimento delle società progressive è stato finora un movimento dallo status verso il contratto».[1] Questa chiara concezione, la cui validità deve essere ampliata e illustrata mediante i teoremi qui proposti, può senz'altro costituire il tema delle considerazioni che seguono.

---

[1] H.J.S. Maine, A*ncient Law*, London, 7ª edizione, 1878, p. 168.

Le forme della volontà associata: la collettività e lo stato

2. La consociazione e l'unione

Da tutte le premesse di questa analisi risulta che ogni corporazione o associazione di uomini può essere concepita tanto come una specie di organismo o opera d'arte organica, quanto come una specie di strumento o macchina. In realtà, infatti, l'essenza di tale entità non è altro che una volontà essenziale comune esistente o una volontà arbitraria comune costituita, l'una e l'altra intese e concepite non più nella loro pluralità, bensì nella loro unità. Se usiamo il nome di consociazione per designare il primo concetto (di un'associazione comunitaria), e quello di unione per designare il secondo (di un'associazione sociale), ne deriva che una consociazione può venir descritta soltanto come prodotto naturale, e può essere compresa, come entità divenuta, soltanto attraverso la sua discendenza e le condizioni del suo sviluppo. Questo si riferisce perciò anche al concetto di una collettività. Invece un'unione è un essere costruito o immaginato in pensieri, che serve ai suoi autori per esprimere in certe relazioni la propria comune volontà arbitraria: a questo proposito occorre in primo luogo determinare quale sia lo scopo a cui essa serve come mezzo e come causa. Su questa base è quindi possibile applicare tale nozione al concetto di stato come unione sociale generale. L'essenza psicologica o metafisica di una consociazione, e perciò di una collettività, si risolve sempre nel costituire una volontà, cioè nell'avere una vita e nel consistere in una con-

vivenza dei suoi membri, di durata illimitata. Essa rimanda quindi sempre all'unità originaria delle volontà essenziali che è stata chiamata col nome di comprensione; e quale che sia il modo in cui si è sviluppata da questa, il suo contenuto è sempre di grandezza pari alla forza con la quale essa si afferma nell'esistenza. Questo contenuto, come costume e come diritto, ha di conseguenza una validità incondizionata ed eterna per i membri, i quali soltanto da esso derivano il particolare diritto che essi possiedono in rapporto l'uno con l'altro, e pertanto anche in rapporto e contro l'individualità propria della consociazione, nella misura in cui questa non può mutare arbitrariamente la sua volontà. Ma la sfera di volontà del tutto deve essere concepita come precedente e implicante tutte le sfere di volontà individuali, cosicché la libertà e la proprietà degli uomini esistono soltanto come modificazioni della libertà e della proprietà della collettività. In una connessione generale della comunità, però, la sfera di ogni consociazione sarebbe di nuovo condizionata e determinata da una consociazione precedente e superiore di cui essa si atteggia come membro, finché la consociazione suprema dovrebbe presentarsi come una collettività abbracciante tutti gli uomini. Questa è stata l'idea della chiesa e dell'impero universale spirituale-mondano, un'idea che in quanto tale può eternamente risorgere e strutturarsi come perenne, sul fondamento di una consapevolezza superiore e purificata dalla conoscenza (come forse avverrà). Al contrario, ogni unione si fonda su un complesso di contratti di ciascun soggetto con ogni altro; e questo complesso viene detto statuto, per designare la stipulazione mediante la quale la persona fittizia viene per così dire chiamata in vita. Lo statuto dà all'unio-

ne una volontà mediante la nomina di una determinata rappresentanza, e le dà pure uno scopo, che può essere tale soltanto perché i contraenti sanno di essere concordi in rapporto ad esso. Lo scopo le fornisce anche i mezzi necessari perché essa possa perseguirlo o raggiungerlo, i quali devono essere ricavati dai mezzi dei partecipanti. Questi sono in parte diritti, in rapporto a certe azioni delle singole persone di cui (giuridicamente) l'unione può quindi disporre nello stesso modo in cui ogni individuo possiede e dispone dei propri nella sfera della propria volontà arbitraria. Essi sono quindi frazioni di libertà. Essi costituiscono diritti coercitivi; ed è già stato preso in esame in quale modo essi risultano da ogni obbligazione. Ma un'unione, per sua natura, non è più adatta all'esercizio della coercizione di quanto lo sia il singolo individuo. Essa può agire soltanto per mezzo di un suo rappresentante, che può essere un individuo o un'assemblea. Quando è un individuo, è come se questo cercasse di esercitare la coercizione in nome proprio. Quando è un'assemblea, questa può sì prendere decisioni come un tutto, ma come soggetto agente si suddivide nei molti individui che la sua volontà deve muovere o costringere, dato che essa in sé e per sé non è capace di alcuna azione. E non è affatto certo che anche soltanto la maggioranza, come somma di singoli individui, sia capace di un'azione comune nel senso della sua volontà. Per poter esercitare una coercizione, la persona dell'unione deve quindi, come ogni altra persona, avere a propria disposizione una prevalenza di forze umane ottenuta con mezzi diversi da quelli coercitivi; e ciò è possibile, in uno stato sociale, soltanto quando essa acquista queste forze per via di contratto. Essa deve perciò disporre in quantità suffi-

ciente di denaro, come mezzo generale di acquisto. Ma anche allora l'esercizio della coercizione rimane legato a una condizione importante, cioè alla cooperazione, almeno negativa, dell'intera società. La coercizione può aver luogo con sicurezza e regolarità soltanto quando nessuno è disposto o si lascia indurre ad aiutare la resistenza di chi la subisce, o comunque quando il numero di coloro che si comportano così è trascurabile in confronto alla potenza di chi la esercita, cosicché la difesa coercitiva contro di essi può esplicarsi con la stessa sicurezza con cui si esplica la coercizione contro il primo «delinquente». […] La forma in cui un'unione esprime con principi generali la sua volontà arbitraria' per questi suoi subordinati, deve essere definita come statuizione. L'esecuzione di tali statuizioni, in quanto norme per essi vincolanti, rappresenta in linea concettuale la prestazione di servizio per il quale essi sono pagati: essa non deve venir pensata come obbligatoria, ma costituisce l'equivalente offerto nello scambio istantaneo. Anche la persona individuale può in questo modo esprimere e realizzare la sua volontà in comandi generali. Ogni mandante è legislatore per il suo mandatario. Ma il carattere formale delle statuizioni è appropriato all'unione perché questa, anche quando è rappresentata da un'assemblea, ha necessità di un determinato schematismo (previsto nello statuto) per formare la sua stessa volontà e proclamarla come valida. Appunto per questo motivo l'espressione più generale è quella che risulta più naturale, permettendo di realizzare in un tempo dato la massima prestazione, se l'applicazione a gruppi di casi e a casi singoli può essere lasciata a quelle sue persone dipendenti.

Appendice. Risultati e prospettive

1. L'ordinamento. Il diritto. La morale.

È ormai chiara l'antitesi tra un ordinamento della convivenza che, in quanto fondato sul consenso delle volontà, riposa essenzialmente sulla concordia ed è sviluppato e nobilitato dal costume e dalla religione, e un ordinamento della convivenza che, in quanto fondato su volontà arbitrarie consenzienti e riunite, si regge sulla convenzione, derivando la sua garanzia dalla legislazione politica e la sua spiegazione e legittimazione ideale e consapevole dall'opinione pubblica. Un'antitesi ulteriore è quella tra due forme di diritto. La prima forma è costituita da un diritto positivo comune e vincolante, come sistema di norme coercibili in riferimento ai rapporti reciproci tra le volontà, il quale, essendo radicato nella vita familiare e attingendo il suo contenuto più significativo dai fatti del possesso fondiario, ha le proprie forme determinate essenzialmente dal costume. Questo riceve la sua consacrazione e la sua trasfigurazione dalla religione quando la religione, come volontà divina, e quindi come volontà di uomini saggi e dominanti che interpretano la volontà divina, non osa e non insegna a modificare e a correggere tali forme. La seconda forma rappresenta un diritto positivo analogo, il quale è inteso a tener distinte le volontà arbitrarie attraverso tutti i loro collegamenti e i loro intrecci, e ha i propri presupposti naturali nell'ordinamento convenzionale del commercio e di ogni traffico affine: esso diventa valido e regolarmen-

te efficace soltanto in virtù della volontà arbitraria sovrana e della potenza dello stato – e ciò in quanto costituisce lo strumento più importante della sua politica, mediante cui esso in parte sostiene ed in parte frena o favorisce i movimenti sociali, e che viene pubblicamente difeso, attaccato, e perciò anche modificato, inasprito o mitigato da dottrine e opinioni. Accanto a queste antitesi si colloca infine quella della morale come sistema interamente ideale o mentale di regole della vita comune, il quale da un lato è essenzialmene espressione e organo delle rappresentazioni e delle forze religiose – qui in connessione necessaria con le condizioni e con le realtà dello spirito familiare e del costume – e d'altro lato è in tutto e per tutto prodotto e strumento dell'opinione pubblica, immediatamente indirizzato verso tutte le relazioni della socialità contrattuale generale e delle aspirazioni politiche.

L'ordinamento è il diritto naturale; il diritto in generale coincide con il diritto positivo; la morale è il diritto ideale. Infatti il diritto, in quanto contenuto di ciò che deve essere ed è lecito che sia, di ciò che è comandato o permesso, è l'oggetto di una volontà sociale in generale. Anche il diritto naturale, per essere efficace e reale, deve essere inteso come posto ed effettivo. Ma esso è posto in un senso più generale e meno esplicito; esso è il diritto generale in antitesi ad ogni diritto particolare, o il diritto semplice in antitesi al diritto vario e complesso.

2. La dissoluzione

La concordia, il costume e la religione costituiscono la sostanza dell'essere e della volontà sociale, dalla quale si sviluppano nel corso della sua vita, in condizioni favorevoli, i modi e le forme più varie. In tale maniera ogni gruppo e ogni individuo ne ha ricevuto una certa parte, e può derivarla dal focolare e centro comune nella propria volontà e nella sua sfera, e quindi nel suo modo di sentire, nel suo animo e nella sua coscienza, come pure nelle circostanze date, nel proprio possesso e nelle attività ad esso naturali, abituali e doverose. Esso affonda qui le radici della sua forza, attingendo il nutrimento del proprio diritto in ultima analisi dall'unico e originario diritto che lo circonda e lo sostiene come un diritto naturale-divino, che lo ha fatto nascere e che lo farà perire. Ma in certe condizioni, e in parecchie relazioni che sono qui meritevoli di essere rilevate, l'uomo appare in attività e in rapporti arbitrari come un individuo libero, e deve essere concepito come persona. La sostanza dello spirito comune si è così indebolita, ed il legame che lo unisce agli altri si è attenuato fino al punto da diventare trascurabile. Di tale genere è, infatti, a differenza di ogni vincolo familiare e corporativo, il rapporto tra non-consociati, dove – in queste relazioni, o infine in generale – non regna alcuna comprensione comune, e dove nessuna costumanza, nessuna fede interviene a legare e a rappacificare. Qui vige lo stato di guerra e di illimitata libertà per tutti di annientarsi reciprocamente, di adoperarsi ad arbitrio, di saccheggiarsi e di soggiogarsi, oppure – una volta che ciò sia riconosciuto come un vantaggio maggiore – di concludere contratti e associazioni. […]

3. Popolo e stato

Come una volontà essenziale individuale sviluppa da se stessa il pensiero puro e la volontà arbitraria, che tende a dissolverla e a rendersela dipendente, così presso i popoli storici possiamo osservare – a partire da primitive forme di vita e di volontà comunitarie – il processo di sviluppo della società e delle formazioni di volontà arbitraria : dalla cultura del popolo sorge la civiltà dello stato. Questo processo può anche essere illustrato, per ciò che riguarda i suoi tratti fondamentali, nel modo seguente. La sostanza del popolo forma, come forza originaria e dominante, le case, i villaggi e le città del paese. Essa produce poi anche gli individui potenti e arbitrari, in molte manifestazioni diverse – nelle forme dei principi, dei signori feudali, dei cavalieri, ma anche dei sacerdoti, degli artisti e dei dotti. Tutti costoro rimangono tuttavia condizionati e determinati in senso sociale – finché lo sono in senso economico – dalla totalità del popolo, quale essa si presenta nella sua articolazione, dalla sua volontà e dalla sua forza. La loro unione su scala nazionale, in virtù della quale essi possono diventare predominanti come unità, è essa stessa legata a condizioni economiche. Il loro potere vero ed essenziale è il potere economico, che prima di loro e con loro – in parte anche al di sopra di loro – i commercianti conquistano assoggettando a sé le forze di lavoro della nazione, in molteplici forme di cui la massima è la sistematica produzione capitalistica o la grande industria. La creazione delle condizioni di traffico per l'unione nazionale dei liberi soggetti di volontà arbitraria e la creazione delle condizioni e delle

forme di produzione capitalistica sono opera della classe commerciale, che nella sua natura e nella sua tendenza, e per lo più anche nella sua origine, è tanto internazionale quanto nazionale e propria della grande città, vale a dire sociale. E sul suo esempio lo divengono sempre più, almeno tendenzialmente, anche tutti gli altri ceti e dignitari e l'intero popolo. Con la sede e le condizioni della loro vita quotidiana, gli uomini mutano temperamento; esso diventa frettoloso e mutevole per effetto del loro agitato affannarsi. Insieme a questo rivolgimento dell'ordine sociale, e in progressione parallela, si compie una graduale trasformazione del diritto, nel suo contenuto e nelle sue forme. Il contratto puro diventa la base dell'intero sistema, e la volontà arbitraria della società, determinata dal suo interesse, appare sempre più – sia in sé e per sé, sia quale volontà esecutiva dello stato – come l'unico autore, sostenitore e motore dell'ordinamento giuridico. Di conseguenza, la società viene concepita come capace e autorizzata a mutarlo a proprio arbitrio e piacimento, il che però avverrà in senso utile o opportuno per essa. La volontà dello stato si libera sempre più dalla tradizione e dalla credenza nel suo significato determinante. Così il diritto muta nella sua forma da formazione del costume, o da diritto consuetudinario, in diritto esclusivamente legislativo, cioè in un prodotto della politica. Come potenze agenti non esistono più che lo stato con le sue suddivisioni e gli individui, al posto di numerose e molteplici consociazioni, comunità e collettività cresciute naturalmente. E, come quelle hanno condeterminato i caratteri degli uomini, così questi vengono ora mutati per adattarsi a formazioni giuridiche nuove e arbi-

trarie; essi perdono l'appiglio che avevano avuto nel costume e nella persuasione della sua giustizia.

Finalmente, sotto l'azione di queste modificazioni e in reazione ad esse, interviene un completo rovesciamento della vita spirituale. In origine interamente radicata nella fantasia, essa diventa ora dipendente dal pensiero. Là sta al centro la credenza in esseri invisibili, spiriti e dei, qui la conoscenza della natura visibile. La religione che discende dalla vita popolare o è intimamente legata con essa, deve cedere la guida alla scienza, la quale è un'emanazione adeguata della consapevolezza colta, che si eleva al di sopra del popolo. La religione è morale direttamente e per sua essenza, in quanto ha la sua relazione più profonda col legame fisico-spirituale che unisce le generazioni degli uomini. La scienza acquista un contenuto morale soltanto attraverso la considerazione delle leggi della convivenza umana, quando prende a derivarne le regole per un suo ordinamento arbitrario e razionale. E la mentalità dei singoli uomini è influenzata sempre meno dalla religione, e sempre più dalla scienza. […]

4. Tipi di convivenza reale

Le forme esteriori della convivenza, quali sono date dalla volontà essenziale e dalla comunità, sono state distinte in casa, villaggio e città. Questi sono i tipi costanti della stessa vita reale e storica in generale. Anche nella società sviluppata, così come nelle epoche primitive e intermedie, gli uomini convivono in questi diversi modi. La città è la

forma più alta, cioè più complicata, della convivenza umana in generale. Essa ha in comune con il villaggio la struttura locale, in antitesi a quella familiare della casa. Ma entrambi conservano molti caratteri della famiglia, ed il villaggio in misura maggiore della città. La città li perde quasi completamente soltanto quando si sviluppa in grande città: le singole persone o famiglie stanno l'una di fronte all'altra, ed il luogo che esse hanno in comune non è che una dimora accidentale e elettiva. Come la città perdura nell'ambito della grande città – com'è espresso dallo stesso nome di questa – così le forme di vita comunitarie perdurano, sia pure atrofizzandosi ed estinguendosi, nell'ambito di quelle sociali, come le uniche forme reali. Al contrario, quanto più lo stato sociale si allarga in una nazione o in un gruppo di nazioni, tanto più un intero «paese», o il «mondo» intero, tende a diventare simile ad un'unica metropoli. Tuttavia nella grande città, e quindi nella situazione sociale in genere, soltanto gli strati superiori, i ricchi, i colti sono veramente attivi e vitali; essi forniscono la misura alla quale gli strati inferiori devono conformarsi con la volontà sia di soppiantare i primi, sia di diventare simili a loro, per acquistare essi stessi una potenza sociale e arbitraria. Tanto in quelle quanto in queste masse, la grande città – e quindi anche la «nazione» e il «mondo» – non consiste se non di persone libere, le quali entrano continuamente in contatto tra loro nel traffico, scambiando e collaborando tra loro, senza che tra esse sorga una comunità e una volontà comunitaria se non sporadicamente o come residuo di condizioni precedenti che stanno ancora alla sua base. Piuttosto, questo complesso di relazioni, di contratti e di

rapporti contrattuali esterni serve soltanto a coprire altrettanti stati di ostilità e interessi agonistici interni, ed in primo luogo l'antitesi già richiamata tra i ricchi, cioè la classe che detiene il potere, e i poveri, cioè la classe che serve, le quali cercano di ostacolarsi e di distruggersi a vicenda: quest'antitesi – secondo l'espressione di Platone – rende la «città» doppia, cioè divisa nel proprio corpo, ma appunto perciò ne fa (secondo la nostra concezione) una grande città, e d'altra parte si riproduce in ogni rapporto di massa tra capitale e lavoro. Mentre la comune vita cittadina, continuando a svolgersi in tutto e per tutto nell'ambito della comunità della vita familiare e della terra, si dedica anche all'agricoltura, ma particolarmente all'arte e all'artigianato, fondato su questi bisogni e su questi modi di pensare naturali, la sua elevazione al grado di grande città la distacca nettamente da essa, per riconoscere e usare quella base soltanto più come mezzo e strumento per i suoi scopi. La grande città è la forma di convivenza tipica della società in generale. Essa è perciò essenzialmente una città commerciale e, in quanto il commercio domina in esse il lavoro produttivo, una città industriale. La sua ricchezza è ricchezza di capitale, il quale è denaro che si moltiplica con il suo impiego, sotto forma di capitale commerciale, usurario o industriale, ed è mezzo per l'appropriazione dei prodotti del lavoro o per lo sfruttamento delle forze di lavoro. Essa è infine la città della scienza e della cultura, che si accompagnano sempre al commercio e all'industria. Le arti cercano qui di assicurarsi i mezzi di sussistenza, e vengono esse stesse sfruttate capitalisticamente. Il pensiero e l'opinione si formano e si modificano con grande rapidità. Il discorso

e lo scritto diventano, mediante la diffusione di massa, le leve di eccitazioni enormi. Dalla grande città si distingue la capitale nazionale, la quale presenta in molti aspetti i caratteri di essa, specialmente come sede di una corte principesca e centro del governo, anche quando non sia ancora tale per la sua popolazione e per le altre condizioni. Infine si sviluppa, anzitutto attraverso la sintesi di queste due forme, la massima espressione di questa specie: la città mondiale, la quale comprende in sé l'estratto non soltanto di una società nazionale, ma di tutta una cerchia di popoli, cioè del «mondo». In essa il denaro e il capitale sono illimitati e onnipotenti; essa sarebbe in grado di produrre merci e scienza per l'intero globo, di fornire leggi valide e un'opinione pubblica a tutte le nazioni. Essa rappresenta il mercato e il traffico internazionale; in essa si concentrano industrie mondiali, i suoi giornali hanno importanza mondiale, uomini di tutti i paesi si riuniscono in essa avidi di denaro e di piaceri, ma anche spinti dalla curiosità e dal desiderio di imparare.

5. Il corrispettivo della comunità

La vita familiare è invece la base generale dei modi di vita comunitari. Essa si conserva nel suo sviluppo attraverso la vita di villaggio e di città. […] Nella grande città la differenza tra nativi e stranieri diventa irrilevante […] Ognuno è ciò che è in virtù della sua libertà personale, del suo patrimonio e dei suoi contratti; è dunque servo soltanto in quanto offre ad un altro determinate prestazioni di servizio, e signore in quanto le riceve. In realtà il patrimonio è qui

l'unica caratteristica effettiva e originaria, mentre in tutti gli organismi comunitari la proprietà – in quanto partecipazione al godimento del possesso comune, e come sfera giuridica particolare – è interamente conseguenza e risultato della libertà o dell'ingenuità, originaria o creata (assimilata), commisurandosi quindi ad esse fin dove è possibile. Perciò nella grande città, nella capitale e specialmente nella città mondiale l'istituto della famiglia decade. […]

6. Le ere

Per concludere questa analisi, possiamo constatare che nei grandi processi di sviluppo culturale si contrappongono due età – un' età della società segue ad un'età della comunità. Questa è definita dalla volontà sociale come concordia, costume e religione; quella è definita dalla volontà sociale come convenzione, politica, opinione pubblica. E a questi concetti corrispondono le forme della convivenza esteriore, che si possono schematicamente classificare nel modo seguente.

A. Comunità

1) Vita familiare = concordia. Qui l'uomo è presente con tutto il suo modo di sentire: il suo soggetto proprio è il popolo.

2) Vita di villaggio = costume. Qui l'uomo è presente con tutto il suo animo: il suo soggetto proprio è la collettività.

3) Vita di città = religione. Qui l'uomo è presente con tutta la sua coscienza: il suo soggetto proprio è la chiesa.

B. Società

1) Vita di metropoli = convenzione. Questa è posta dall'uomo con tutte le sue aspirazioni: il suo soggetto proprio è la società in generale.

2) Vita nazionale = politica. Questa è posta dall'uomo con tutto il suo calcolo: il suo soggetto proprio è lo stato.

3) Vita cosmopolitica = opinione pubblica. Questa è posta dall'uomo con tutta la sua consapevolezza: il suo soggetto proprio è la repubblica dei dotti.

A ognuna di queste categorie si ricollega poi un'occupazione prevalente e una tendenza predominante dell'orientamento spirituale che vi è congiunto, che si possono raggruppare come segue.

A. 1) Economia domestica: si fonda sul piacere, e più precisamente sul piacere del produrre, del creare, del conservare. Le sue norme si trovano nella comprensione.

2) Agricoltura: si fonda sulle abitudini, cioè su lavori ripetuti regolarmente. La cooperazione trova la sua misura e direzione negli usi.

3) Arte: si fonda sui ricordi di un insegnamento ricevuto, di regole assimilate, di idee proprie. La credenza nella missione e nell'opera unisce le volontà artistiche.

B. 1) Il commercio si fonda su deliberazioni, in quanto l'attenzione, la comparazione, il calcolo sono la condizione fondamentale di ogni affare; il commercio è l'azione pura (arbitraria). Il contratto è l'uso e la fede del commercio.

2) L'industria: si fonda su decisioni concernenti l'impie-

go produttivo razionale del capitale e la vendita della forza di lavoro: la fabbrica è dominata da statuizioni.

3) La scienza si fonda su concetti, com'è evidente di per sé: essa si dà le proprie leggi sotto forma di dottrine, presentando così le sue verità e le sue opinioni, che passano poi nella letteratura, nella stampa e quindi nell'opinione pubblica.

7. Le epoche delle ere

Nella prima era il tono dominante è costituito dalla vita familiare e dall'economia domestica, mentre in quella successiva è costituito dal commercio e dalla vita della grande città. Ma un'osservazione più accurata dell'era della comunità permette di distinguere in essa varie epoche. Tutto il suo sviluppo tende verso un'approssimazione alla società; ma d'altra parte la forza della comunità persiste, sia pure attenuandosi, anche nell'era della società, e rimane la realtà della vita sociale. La prima epoca è caratterizzata dagli effetti della nuova base della convivenza, che è data dal suolo coltivato, nonché del vicinato che si pone a fianco dell'antica e persistente base della parentela del sangue, e del villaggio che sorge accanto alla schiatta. L'altra epoca nasce quando dai villaggi si sviluppano le città. Comune ai villaggi e alle città è il principio spaziale della convivenza, al posto di quello temporale della famiglia (della stirpe o del popolo). Infatti quest'ultima ha radici invisibili, metafisiche, per così dire sotterranee, in quanto deriva da antenati comuni. I viventi sono uniti dalla successione delle generazioni che sono state e che saranno, dal passato e dal

futuro. Là invece la terra in senso fisico costituisce il luogo permanente, il terreno visibile attraverso cui le relazioni e i rapporti più intensi diventano necessari. Durante l'era comunitaria questo principio spaziale più recente rimane legato a quello temporale più antico. Nell'era sociale esso se ne svincola; e questo dà luogo all'esistenza delle grandi città. […]

8. Dal comunismo al socialismo

Questo intero sviluppo può anche venire concepito – secondo la sua manifestazione primaria, che persiste in tutte le successive – come tendenza da un comunismo originario (semplice e familiare) e da un conseguente individualismo fondato su esso (rurale-cittadino), verso un individualismo indipendente (universale e proprio della grande città) e un socialismo posto da esso (statale e internazionale). […] La stessa tendenza comporta necessariamente una simultanea dissoluzione di tutti quei vincoli in cui l'individuo si trova posto con la sua volontà essenziale e senza la sua volontà arbitraria, e da cui la libertà della sua persona è legata e condizionata nei suoi movimenti, quella della sua proprietà nella sua alienabilità, quella delle sue opinioni nella loro variabilità e nel loro adattamento scientifico, di modo che essi debbono essere sentiti come ostacoli da parte della volontà arbitraria che si determina da sé. Un'analoga dissoluzione si manifesta nella società, in quanto il commercio e il traffico esigono uomini privi di scrupoli, areligiosi, inclini a una vita facile, e tendono a rende-

re la proprietà o comunque i diritti ad essa relativi sempre più mobili e divisibili; e così pure nello stato, in quanto esso accelera questo sviluppo e trova nei soggetti illuminati, avidi di guadagno, pratici, gli individui più utili per i suoi scopi. Queste forze e queste antitesi, il loro dispiegarsi e la loro lotta sono comuni ad entrambi gli ambiti di civiltà e ad entrambi i gruppi di popoli su cui possiamo ritenere a ragione di possedere una conoscenza completa: il primo è quello sud-europeo antico, che ha avuto ad Atene il suo culmine e a Roma il suo tramonto; il secondo è quello che succede ad esso ovunque e che, influenzato e favorito in molte parti da esso, può venire indicato come l'ambito nord-europeo moderno. […] Perciò si è assunta come punto vero e proprio, anzi necessario, di partenza – in opposizione a ogni ricostruzione che muove deduttivamente dalla profondità del passato – quel momento della storia in cui lo spettatore attuale gode del privilegio insostituibile di osservare i movimenti che si stanno compiendo con gli occhi della propria esperienza e di percepire, sia pure incatenato alle rocce del tempo, i suoni e profumi delle approssimantisi figlie di Oceano.

Esplorazioni

01 – Louis Leon Thurstone, *Gli atteggimenti si possono misurare*; a cura di Palo Diana.

02 – W.E.B. Du Bois, *I problemi ddei negri*; a cura di Raffaele Rauty.

03 – James Chriss, *Medicina e controllo sociale*; a cura di Giuseppina Cersosimo.

04 – Ferdinand Tönnies, *Comunità e società – brani scelti*; a cura di Gennaro Avallone.

Stampato presso Arti Grafiche Favia
Modugno (Ba)
Marzo 2009